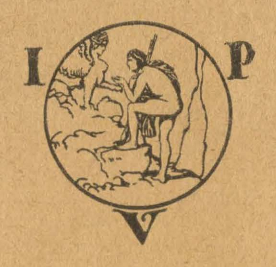
DER POLITISCHE MYTHUS

BEITRÄGE
ZUR MYTHOLOGIE DER KULTUR

VON

DR. EMIL LORENZ



INTERNATIONALER
PSYCHOANALYTISCHER VERLAG
LEIPZIG / WIEN / ZÜRICH
1923

DER POLITISCHE MYTHUS

BEITRÄGE ZUR MYTHOLOGIE DER KULTUR

VON

DR. EMIL LORENZ



INTERNATIONALER
PSYCHOANALYTISCHER VERLAG
LEIPZIG / WIEN / ZÜRICH
1923

Buchdruckerei Carl Fromme, Ges. m. b. H., Wien V

VORWORT.

Kulturmythologie als die Lehre von den mythischen Spiegelungen der eigenen Schöpfungen des Menschen, beziehungsweise menschlicher Gesellschaften ist als eigenes Forschungsgebiet noch kaum betrieben worden, wenigstens nicht in bewußter Abgrenzung von der Erforschung des Natur- und des Heroenmythus[1]. Entweder erschien der Kulturmythus als Bestandteil des Heroenmythus, wofür der Terminus »Kulturheros« (Prometheus, Theseus, Maui) Zeugnis ablegt oder der Kulturmythus wuchs aus dem Naturmythus hervor (Demeter und Kore). Zum Teil war auch das, was wir in dieser Arbeit zur Kulturmythologie rechnen wollen, Arbeitsgebiet der Ethnologie und Volkskunde gewesen und man mag aus der Erweiterung des Begriffes, die sich der Verfasser damit erlaubt hat, daß er die äußeren Lebensformen und ihre psychologische Geschichte in seine Systematik hereinbezieht, ihm einen Vorwurf machen. Diesen zu entkräften ist nicht Sache theoretischer Erörterungen zu Beginn des Werkes; der Zusammenhang des Ganzen wird diese Einbeziehung entweder rechtfertigen oder als irrtümlich erweisen. Hier sei nur soviel gesagt, daß es nur die Vorstellungsseite, und zwar in erster Linie die unbewußte Vorstellungsseite an Brauch und Sitte ist, von deren gemeinsamer Behandlung mit dem im eigentlichen und unbezweifelten Sinne so genannten Mythus wir eine gegenseitige Aufhellung und außerdem die Gewinnung neuer Einsichten für die Psychologie des Unbewußten überhaupt erwarten.

Was die Komposition des Werkes betrifft, so sei bemerkt, daß der erste Teil, betitelt »Der politische Mythus«, zuerst gesondert erschienen[2] und damals aus der inneren Nötigung entstanden, sich über äußeres Weltgeschehen mit den Mitteln der Tiefen-

---

[1] Vgl. Fritz Langer: Intellektualmythologie. Leipzig 1916. S. 25 f.

[2] In »Imago«, VI. Band, S. 41 ff.

psychologie Rechenschaft zu geben, in diesem Zusammenhang aus technischen Gründen an die Spitze gestellt erscheint, indem die Unmöglichkeit einer durchgreifenderen Änderung an der Hand der erst später gewonnenen Denkmittel ihm diesen gewissermaßen historisch bedingten Platz anwies. Die innere Genesis der Gedanken spiegelt diese Anordnung nicht wider. Diese hebt vielmehr mit dem tiefen Eindruck von Swinburnes »Hertha« an, der den Verfasser seit dem Jahre 1913 von diesem Gegenstande nicht mehr loskommen ließ. Unvollständigkeiten in der Verwertung der wissenschaftlichen Literatur werden, so wenig sie nach des Verfassers Meinung die Durchführung des Grundgedankens zu beeinträchtigen vermochten, ihre Erklärung und Entschuldigung in den Arbeitsbedingungen in der österreichischen Provinz während der Nachkriegszeit finden.

Klagenfurt, im April 1922.

E. L.

I.

Der politische Mythus.

Was eine Psychologie der Politik zu leisten hätte, läßt sich am leichtesten durch den Hinweis darauf klar machen, daß es sich in der Politik in dem konkreten Sinn des Wortes um die Lebensäußerungen einer staatlich geordneten Gemeinschaft, also um Vorgänge zwischen Menschen, um Handlungen, Taten und ihre Motive, also um etwas Seelisches handelt. Durch die Eigenart des politischen Lebens, dessen zum mindesten manifester Inhalt Streben um die Macht ist, erscheint es sodann ausgeschlossen, daß es die reine Erkenntnis wäre, die dem Handeln zugrunde gelegt wird. Wir müssen uns gefaßt machen, den im sonstigen Seelenleben wirksamen emotionalen Momenten hier in eigentümlicher Ausprägung wieder zu begegnen. Festzuhalten ist ferner, daß die Motive und die in und mit ihnen wirkenden Affekte — wie auch sonst durchgehends im psychischen Leben — entweder bewußt, vernunftgemäß und darum zumindest der Intention nach der Wirklichkeit angepaßt oder unbewußt, auf dem infantilen Lustprinzip beruhend und darum in der Regel nicht angepaßt sein werden. Die letzteren wären auch als realitätsfremde Motive zu bezeichnen. Was ihre Wirksamkeit betrifft, so ist es klar, daß ihre Unzugänglichkeit ihre Stärke ist. Sie sind das Irrationale, die Gesamtheit dessen, was die praktische Politik nach einem Wort Bismarcks als Imponderabilien bezeichnet.

Diesen seelischen Faktor in der Gestalt bewußter und unbewußter Beweggründe der handelnden Personen aus dem Getriebe des geschichtlichen Lebens herauszulösen — von dem das politische einen real nicht zu unterschätzenden, in seiner menschheitlichen Bedeutung aber vielfach überschätzten Anteil einnimmt — wäre die Aufgabe einer Psychologie der Politik.

Leopold v. Ranke hat in seinen Vorlesungen vor dem König Ludwig von Bayern[1] die leitenden Ideen als die herrschenden Tendenzen in jedem Jahrhundert interpretiert. Wir könnten, um auch die letzte Spur einer mythologischen Auffassung aus diesem Begriff zu entfernen, sie als die zeitlich bedingten Lebensnotwendigkeiten innerhalb eines Kulturkreises bezeichnen, von denen Vorstellungen

[1] Weltgeschichte IX. Band.

in teils angepaßter, teils unangepaßter Form als Ziele ihres Handelns dem Seelenleben einer Generation gegenwärtig sind, nicht als etwas aus einem transzendenten Ort Stammendes, sondern als im letzten Grunde psychisch bedingte »Äußerungen« immanenter Bildungsgesetze der einzelnen Kulturgebiete.

Es bedarf keines Beweises, daß es zufolge der ungeheueren Verwickeltheit auch der einfachsten Lebensvorgänge eine adäquate Erkenntnis dieser Notwendigkeiten des geschichtlichen Werdens nicht gibt — weder für den Historiker und den Psychologen als bloß Erkennende, noch für den Staatsmann als denjenigen, der die Erkenntnis derartiger Notwendigkeiten für einen bestimmten Zeitpunkt — temporibus inserviens — mit realen und ideellen Machtmitteln in die Wirklichkeit umsetzt.

Der Definitionen des Staates gibt es bekanntlich sehr viele, denn die Fäden, mit denen er, zwar in wechselnder Stärke, aber doch allzeit fühlbar seit Beginn der Geschichte das Leben der Menschen umspannt, sind zahlreich genug. Für uns mögen zunächst die Feststellungen genügen, die Adolf Menzel[1] bezüglich der genossenschaftlichen und der herrschaftlichen Verbindung als der beiden konstruktiven Elemente für den Aufbau des Staates gemacht hat.

»Die genossenschaftliche Verbindung beruht auf der Vorstellung der Einheit, auf dem Gefühle der Sympathie und auf dem Bestreben, im Interesse des Ganzen Opfer zu bringen. Der herrschaftliche Grundzug im Staate beruht auf der Vorstellung der Über- und Unterordnung, auf dem Gefühle der Ehrfurcht vor den führenden Persönlichkeiten und auf dem Willen, den anerkannten Autoritäten zu gehorchen.«

Daneben bestehe auf Seite der Herrschenden noch das Gefühl der Macht und der Verantwortung, auf Seite der Beherrschten das individuelle Freiheitsgefühl als oppositionelles Moment.

Es ist gewiß, daß die angeführten kollektiven Gefühle, Willensregungen und Vorstellungen, welche die psychischen Träger der beiden konstruktiven Elemente des Staates, Gemeinschaft und Unterordnung, bilden, ihrerseits wieder nichts psychisch Letztes sind, sobald wir das Problem des Staates entwicklungspsychologisch fassen. In diesem Falle treten vielmehr Gefühle wie Vaterlandsliebe, das dynastische Gefühl und die Heimatliebe in den Vordergrund der Untersuchung. Beim dynastischen Gefühl lenkt zunächst die Durchdringung der Idee des Herrschers mit denjenigen realitätsfremden Motiven unsere Aufmerksamkeit auf sich, die unter dem Begriff des Herrschertabus zusammenzufassen wären und von Freud in der zweiten Abhandlung von »Totem und Tabu« unter dem Gesichtspunkt der Ambivalenz erstmals psychologisch gewürdigt wurden.

Wenn aus jenen Ausführungen die ambivalente Einstellung der Untertanen zum Herrscher aus den Tabubeschränkungen er-

[1] Zur Psychologie des Staates, Rektoratsrede, Wien 1915.

schlossen wird, denen jener unterworfen ist, so ergibt sich die weitere Aufgabe, den Herrscher versuchsweise in Beziehung zu setzen zu den übrigen Personen, die vorzugsweise von jener ambivalenten Bewertung betroffen werden. Unter diesem Gesichtspunkte ist es klar, daß er als eine Erneuerung der Vater-Imago anzusehen ist. Zugleich fällt es uns ein, daß diese Ineinssetzung im Traum und Mythus bereits vor sich gegangen ist, eine psychologische Entwicklung, die von Otto Rank im »Mythus von der Geburt des Helden« geschildert wurde. Es wäre nur noch erforderlich, diese psychologisch erschlossene Entwicklung an der Hand der Kulturgeschichte ins Einzelne zu verfolgen.

Der leitende Faden, der uns durch die Mannigfaltigkeit dieser Erscheinungen hindurchgeleitet, ist die Erwägung, daß es eine Stufenreihe von Autoritäten ist, die auf diese Weise zu einer begrifflichen Einheit verbunden wird. Dieser Gesichtspunkt gibt uns nun ein Mittel in die Hand, das von Freud (a. a. O. S. 47) gestellte Problem, wieso die Gefühlseinstellung gegen die Herrscher einen so mächtigen unbewußten Beitrag von Feindseligkeit enthalten sollte, ein Stückchen zu fördern.

Sämtliche Autoritäten, zu denen der Mensch während seines Lebens in Beziehung tritt, kommen darin überein, daß sie entweder unser Handeln oder unser Denken in seinem (scheinbar) naturgemäßen, d. h. dem Lustprinzip folgenden Lauf behindern. Zieht man nun in Betracht, daß es auf der anderen Seite einen letzthin wieder aus demselben Prinzip stammenden Willen, sich führen zu lassen, gibt, so wäre damit ein labiler Gefühlszustand gegeben, von dem jedoch keiner der beiden Pole an sich unbewußt zu sein brauchte. Vielmehr ließe sich denken, daß sie sich in einem durch die jeweiligen Erlebnisse bedingten Oszillieren befänden. Dieser Zustand mag nun in vielen Fällen wirklich statthaben. Daß jedoch einer der beiden Pole (es braucht nicht immer der negative zu sein) dauernd unbewußt bleibt, dazu bedarf es eines anderen Prinzips, beziehungsweise einer affektiven Macht.

Dieses Prinzip aber ist das der Stetigkeit, demzufolge nichts, was jemals als erster Eindruck uns affektiv erregt hat, völlig verschwinden kann, sondern bestimmend auf sämtliche ähnliche Erlebnisse des späteren Lebens einwirkt, die damit samt und sonders zu mehrdimensionalen Größen werden. Dies geschieht in concreto so, daß nicht nur die Erlebnisformen, sondern auch die Inhalte samt den daran haftenden Affekten auf die späteren Glieder der Reihe übertragen werden. So bildet die Vater-Imago den Hintergrund, der alle späteren Autoritäten überschattet. Und diese haben teil an der aus dem Ödipuskomplexe stammenden unbewußten Verstärkung von Liebe und Haß, die ihnen unter anderen Umständen nicht zukäme.

Daß dieser vielberufene Komplex hier kein bloßes asylum ignorantiae ist, geht noch aus anderen Zügen hervor, die ein

mythisches Gattenverhältnis zwischen dem Fürsten und dem Land herstellen.

Hier berühren wir nun das zweite unter den oben genannten Motiven in der Psychologie des Staates, die Heimatliebe. Sie ist für den Staat darum von ausschlaggebender Bedeutung, weil dieser ohne ein bestimmtes Gebiet nicht gedacht werden kann. Auf diesen Umstand hat besonders Friedrich Ratzel[1] hingewiesen.

»Der Mensch ist nicht ohne den Erdboden denkbar und auch nicht das größte Werk des Menschen auf der Erde, der Staat. Wenn wir von einem Staate reden, so meinen wir, gerade wie bei einer Stadt oder einem Weg, immer ein Stück Menschheit oder ein menschliches Werk und zugleich ein Stück Erdboden. Sie gehören notwendig zusammen: der Staat muß vom Boden leben. Nur die Vorteile hat er fest in der Hand, deren Boden er festhält. Die Staatswissenschaft spricht das etwas verblaßter aus, wenn sie sagt: das Gebiet gehört zum Wesen des Staates. Sie bezeichnet die Souveränität als das ius territoriale und legt die Regel nieder, daß Gebietsveränderungen nur durch Gesetze vorgenommen werden können. Das Leben der Staaten lehrt uns aber viel engere Beziehungen kennen. Wir sehen im Lauf der Geschichte alle politischen Kräfte sich des Bodens bemächtigen und eben dadurch staatenbildend werden[2].«

Wir werden uns wieder des Mythus bedienen, um zu dieser so überaus wichtigen Komponente des staatlichen Gefühls einen Zugang zu finden. Ebenso werden es auch die übrigen Erzeugnisse der Phantasie sein, die uns als Quellen dienen müssen: Sagen, Märchen, Legenden bis zu den Dichtungen der neueren Zeit. Nicht minder wird eine behutsame Ausdeutung konkreter historischer Geschehnisse Beiträge für die Erkenntnis unbewußter Zusammenhänge liefern.

Es gibt keinen politischen Mythus, der an Berühmtheit mit dem wetteifern könnte, den Plato im 3. Buch des »Staates« erzählt[3]. Er führt ihn selbst als »eine recht edle Fabelei« ein:

»Vor allem anderen aber will ich versuchen, die Regenten und Krieger und weiterhin auch die gesamte Bürgerschaft so weit zu bringen, daß sie glauben, den ganzen Erziehungs- und Bildungsaufwand, den wir ihnen widmen, hätten sie wie einen Traum überstanden, wie einen Traum erlebt. In Wahrheit seien sie von der Erde tief unten in ihrem Innern geformt und großgezogen worden, selbst ihr Gewaffen und ihre ganze Ausrüstung stammen von dort.

---

[1] Politische Geographie, Leipzig 1897.

[2] Ratzel: Politische Geographie, S. 4 und später. — Vgl. Hermann Rehm: Allgemeine Staatslehre, S. 37: Zu allen Zeiten hat das Völkerrecht die Unterwerfung fremder Staatsvölker als Erwerb, beziehungsweise Verlust von Gebietshoheit aufgefaßt . . . Aus alledem folgt aber: Gebietshoheit gehört zum Wesen des Staates.

[3] Staat, III 21 ‹414 D E›.

Und als dann das Schöpfungswerk an ihnen vollendet gewesen, habe die Erde, ihre Mutter, sie ans Licht gesandt, wo sie jetzt das Land, das sie bewohnten, als ihre Mutter und Ernährerin erhalten und verteidigen müßten, wenn ihm Angriff drohe. Und nicht anders müßten sie ihren Mitbürgern gesinnt sein, ihren Brüdern, die ja auch Erdensöhne sind.«

Es ist sehr wahrscheinlich, daß dieser Mythus auf eine Stelle des Äschylus zurückgeht, wo es in den »Sieben gegen Theben« (Vers 10 bis 20) heißt:

Euch allen ist nun Pflicht, den Knaben auch,
Die noch des Alters Blüte nicht erreicht,
Und auch den Greisen, die darüber hin,
Daß ihr der Körper Kräfte stählen sollt,
Die Stadt zu schirmen und der Götter Tempel,
Zu wahren unsrer Ehren reichen Hort,
Für unsre Kinder kämpfend, unser Land,
Die treuste Nährerin, die liebste Mutter,
Die, seit ihr spieltet auf dem trauten Boden,
Euch sorgenvoll getragen und gepflegt,
Und nun zu wackern, wohlbewehrten Rettern
Für diese Zeit der Not sich aufgezogen.

Unter den so spärlichen Zeugnissen ursprünglichen Empfindens, mit denen die Literatur das Ereignis des letzten Krieges begleitet hat, ragt eines hervor, das uraltes und relativ junges mythisches Gut in sich vereint. Es ist ein Aufsatz von Anton Fendrich, »Vom Krieg, vom Tod und vom Leben« (siehe Frankfurter Zeitung 1915, Nr. 31, auszugsweise im Literarischen Echo, 17. Jahr, Sp. 682).

»Vielleicht verstehen wir den welthistorischen Vorgang der Umwertung internationaler Werte besser, wenn wir statt Vaterland Mutterland sagen. Die bei diesem Wort auftretenden Empfindungen sind urhafter, einfacher und unmittelbarer. Es schließt alle Mißverständnisse aus. Die Mütter stehen uns Männern wenigstens immer näher als die Väter. Vaterland ist zweideutig, denn es gibt Menschen, denen bei diesem Wort eine ganz bestimmte Empfindungswelle der Sehnsucht durch die Seele wogt, die höher ist als irdischer Patriotismus. Sie leben in der Verbannung von diesem Vaterland und haben den Gesetzen des Exils zu gehorchen . . . Das Exil ist ihr Mutterland, die Erde. Aber wieder nicht die ganze Erde, sondern nur ein Stück davon. Wie einen Bann, aber auch wie ein Heimweh haben sie aus den Quellen und Feldern, den Wiesen und Wäldern, den Winden und Wolken gerade dieses, ihres Stückes Erde etwas in ihr Blut mitbekommen . . . Und diese Kräfte ihres Blutes wachen unter allem seelisch empfundenen Weltbürgertum auf, sobald das Stück Erde, das ihre Heimat ist, bedroht wird. Diese Kräfte des Blutes verschließen für die Kriegszeit auch die Brunnen, in deren Tiefen die heiligen Wasser des Ewigen rauschen.«

Dieses Bild von dem Mutterland als einem Ort der Verbannung, der doch wiederum eine Heimat ist, könnte seltsam erscheinen, wenn wir nicht wüßten, daß eine über die Mutter hinweg zum Vater strebende Bewegung in unserem Unbewußten tatsächlich vorhanden ist.

In diesem Zusammenhang darf auch darauf hingewiesen werden, daß der Sinn des Bestattungsverbotes (in der Antigone des Sophokles) gegen Polyneikes ungleich tiefer liegt, als es den Anschein hat. Ist es schon nicht zutreffend, etwa den Konflikt zwischen Kreon und Antigone als den zwischen despotischem Zwang und den Rechten der zum Selbstbewußtsein erwachten Persönlichkeit aufzufassen, so entbehrt Kreons Handeln überhaupt ebensowenig des sinnvollen Hintergrundes des Mythus wie das der Antigone. Die Schuld des Polyneikes, gegen sein eigenes Land, ob mit Recht oder mit Unrecht zu Felde gezogen zu sein, kann nicht anders gebüßt werden, als daß seiner Leiche die Rückkehr in den mütterlichen Boden seiner Heimat verwehrt wird. Es ist also ein ganz analoges Verbot zu dem, welches dem Vatermörder die Bestattung verweigerte[1]. Kreon ist nichts anderes als der unerbittliche Vollstrecker dieses zugleich religiösen und politischen Gebotes. Antigone verkörpert dagegen das ältere Prinzip der nicht an der Scholle haftenden, gentilizisch gebundenen Frömmigkeit.

Versuchen wir es nun, uns das Wesentliche in der Fiktion Platos zum Bewußtsein zu bringen, so fällt uns vor allem auf, daß wir es mit einem rein republikanischen Mythus zu tun haben, insofern als darin gar kein Versuch gemacht wird, Gefühle gegen die Staatslenker, die ja in der Konzeption des platonischen Staates die feinste Auslese der Bürgerschaft darstellen, unter die Motive des Patriotismus aufzunehmen. Das dynastische Gefühl scheidet bei Plato gänzlich aus, ebenso wie alle Erwägungen der Nützlichkeit, mit denen die neuere Zeit den Staat zu rechtfertigen pflegt. Was den Ausfall dieser und verwandter Motive wettzumachen hat, ist eine Verstärkung des Heimatgefühls, die bestimmt ist, die Affekte aufs tiefste zu erregen und an den Staat zu binden. Inhaltlich stellt sich dieses vertiefte Heimatgefühl dar als Supposition eines affektiven Verhältnisses zur Mutter Erde, die die Menschen als ihre Kinder geboren, genährt und aufgezogen hat, damit sie ihr diese Liebe in der Stunde der Not und Bedrängnis vergelten.

Übrigens deutet die Art und Weise, wie dieser Mythus von Plato eingeführt wird, darauf hin, daß wir es nicht mit einer Vorstellung zu tun haben, die in allen Schichten des Volkes lebendig war. Es scheint, als sollte das Publikum, an das er sich vorzugsweise wendet, nämlich die freigeborene eingewanderte Herrenschicht in der das Gefühl der Zusammengehörigkeit noch mehr an die Klasse, nicht an den Boden gebunden war, in den psychischen

[1] Vgl. A. Storfer: Zur Sonderstellung des Vatermordes 1911, S. 27.

Grundlagen seiner Haltung zum Staatsganzen der bodenständigen Urbevölkerung angeglichen werden. Auf diese Ureinwohner aber gehen, wie die neuere religionsgeschichtliche Forschung immer wahrscheinlicher macht, die meisten oder alle Erdgottheiten der späteren griechischen Religion zurück, vor allem auch die verschiedenen Muttergottheiten, die das kennzeichnendste Merkmal der vorderasiatischen Religionen darstellen.

Entscheidend bleibt für uns der Versuch, das Ethos der Heimat- und Vaterlandsliebe mit dem Ethos der kindlichen Liebe in eins zu setzen. Unsere Frage ist, ob dies vom Standpunkt der Entwicklungspsychologie eine rückwärts- oder eine vorwärtsschauende Identifizierung ist. Ferner, sobald diese Frage beantwortet ist, welche Wege von der ersten Phase zur zweiten führen. Was die erste Frage anlangt, so ist leicht einzusehen, daß, da die Entwicklung ein Weg fortschreitender Rationalisierung ist — worüber man erfreut sein kann oder auch nicht — die Identifizierung der Heimatliebe mit der kindlichen Liebe zur Mutter infantilen Charakter hat, die im Mythus versuchte Ineinssetzung rückschauender Art ist.

Diese im Mythus ausgesprochene Identifizierung verschiedener Liebesarten — in ihrer Tendenz der geschichtsphilosophischen Theorie Feuerbachs nahekommend — wird geleugnet von Max Scheler, der meines Wissens darüber am tiefsten nachgedacht hat, ohne doch die überaus schwierige Materie völlig zur Klarheit gebracht zu haben[1].

Die »Arten« der Liebe, wie Mutterliebe, Kindesliebe, Heimatliebe weisen nach Scheler schon als Regungen, und zwar auf einem Punkte ihres Keimens, wo sie noch objektlos sind, verschiedene gesonderte Qualitäten auf. Sie würden demgemäß den psychologisch unreduzierbaren Qualitäten des Farbbandes zu vergleichen sein.

Zugegeben, daß damit der phänomenologische Tatbestand richtig erfaßt ist, so ist damit die entwicklungspsychologische Möglichkeit gar nicht berührt, daß die genannten Liebesarten, obgleich sie, noch objektlos, bereits qualitativ verschieden sind, doch im konkreten Seelenleben ineinander übergehen, einander ersetzen, sich eine aus der anderen entwickeln, ganz wie die diskreten Qualitäten des Farbbandes unmerklich ineinander übergehen und im weißen Licht in eins zusammenfließen.

Tatsächlich ist das gemeinsame Moment, welches Kindes-, Mutter-, Heimat- und Vaterlandsliebe kennzeichnet, daß es Gefühle einer wesenhaften Zusammengehörigkeit sind. Die Gebundenheit des Menschen an seine Mutter, an seine Heimat, der Mutter an ihr Kind ist mit der Menschennatur unmittelbar gegeben und darum für sie wesentlich[2].

---

[1] Vgl. Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle. Halle 1913, S. 73 ff.

[2] Irgendwo auf der Erde wird das erste Blut des Neugeborenen vergossen (beim Abschneiden der Nabelschnur) und irgendwo liegt seine Nachgeburt begraben. Auf diese beiden Orte, wo auch die Geister der Ahnen aus der Erde

Die Intention der Heimat= und Vaterlandsliebe entspricht der der kindlichen Liebe. Beide erfahren ein mächtiges und wertvolleres Ganzes und suchen im Liebesakt den Anschluß daran. Auch die bildhafte Gestalt der Mutter Erde, die der platonische Mythus an die Stelle des Vaterlandes setzt, ist eine lebenbergende, schaffende und schützende Macht. Daß sie auch die verteidigte Mutter ist, entspricht der den Erforschern des Unbewußten nicht unbekannten Rettungsphantasie und offenbar soll auch die Verteidigung des heimatlichen Bodens ihr Ethos schöpfen aus der Vorstellung der Erde als der lebenspendenden und schützenden Macht.

Die wichtigste Bestätigung der Auffassung der Heimatliebe als eines dem Menschen wesentlichen Gefühls liegt darin, daß eine Störung des Heimatgefühls eine Reaktion hervorruft, die in ihren kennzeichnenden Zügen vom Bewußtsein ganz unbeeinflußt vor sich geht — in der Form des Heimwehs. Das echte Heimweh wird ganz unabhängig von den äußeren Lebensumständen allein durch die Ortsveränderung verursacht. Wer daran leidet, braucht gar nicht zu wissen, woran er leidet. Es stellt sich eine Herabminderung der gesamten Fähigkeiten ein, die oft zu traumwandelnden Zuständen ausartet, dem Zustand unerfüllter Verliebtheit nicht unähnlich, wo gleichfalls der Grund des Zustands nicht gewußt zu werden braucht.

Wir machen hier eine Beobachtung, die grundlegend ist für die Art und Weise, wie wir eine Mythologie der Kultur aufzufassen hätten[1]. Es zeigt sich nämlich, daß der Mythus dem Kulturbegriff des Staates (der Polis, des Heimatlands) den Begriff der mütterlichen Gaia unterschiebt, der offenbar, insofern er eingeordnet wird, in die Tätigkeit der Verteidigung einer Gemeinschaft zu einem Kulturbegriff wird. Wir verstehen, daß die Tendenz bestehen muß, Kulturbegriffe durch Naturbegriffe zu stützen oder zu ersetzen. Es entspricht dies dem Prinzip der »Stetigkeit im Kulturwandel« (Vierkandt), da die Naturbegriffe auf jeden Fall die älteren und darum haftbareren sind.

Aus dieser Überlegung heraus formt sich uns nun die entwicklungs=psychologische Aufgabe, das Gesetz der Entstehung, Aufeinanderfolge und Abstammung der mythischen Kulturbegriffe von den Naturbegriffen aufzuweisen. Diese Aufgabe nun ist umfangreicher als sich denken läßt. Da wir nämlich nicht wissen, wie weit auch unsere modernen Begriffe noch von mythischen Fäden durchwirkt sind, stünden wir vor einer mächtigen Begriffsreihe, an deren einem Ende zum Beispiel der Begriff des modernen Staates steht, am anderen Ende irgend ein urzeitliches Bild, das wir noch nicht kennen.

---

her in das Neugeborene eindringen, hatte bei den alten Bewohnern Neuseelands jeder ein lebenslängliches Anrecht, vielleicht der Anfang des ersten rein persönlichen Grundbesitzes. Vgl. H. Schurtz: Die Anfänge des Landbesitzes, Zeitschrift für Sozialwissenschaften, III, 1900, S. 245 bis 255, 352 bis 361.

[1] Vgl. Fritz Langer, Intellektualmythologie, Leipzig und Berlin 1916 S. 25 f.

Wenn wir in jenem Mythus, den wir als den platonischen bezeichnet haben, obwohl er weit älter und darum namenlos ist, den staatlichen Zusammenhalt allein auf die Bindung an den heimatlichen Boden gegründet sehen, so fügt sich dies sehr gut ein in die Feststellungen, welche unter all den umstrittenen Theorien Morgans[1] am sichersten gegründet erscheinen.

Morgans Hauptthese ist, daß sich alle Verfassungsformen auf zwei Grundformen zurückführen lassen. »Dieselben sind in ihren Grundlagen durchaus verschieden. Die erste, der Zeitfolge nach, ist auf Personen und rein persönliche Beziehungen begründet und kann als Gesellschaft (societas) bezeichnet werden. Die Gens ist die Einheit dieser Organisation und aus ihr gehen als aufeinander folgende Stadien der Entfaltung in der ersten Periode des Völkerlebens hervor: die Phratrie, der Stamm und der Bund von Stämmen . . . In einer späteren Periode tritt eine Verschmelzung von Stämmen auf einem gemeinsamen Gebiet zu einer Nation an die Stelle eines Bundes solcher Stämme, die selbständige Gebiete einnahmen.«

Die zweite Hauptform »gründet sich auf Landgebiet und Privateigentum und kann als Staat (Civitas) bezeichnet werden. Die Stadtgemeinde oder der Stadtbezirk mit seinen genau bezeichneten und abgesteckten Grenzmarken, nebst dem darin enthaltenen Eigentum ist die Grundlage oder Einheit des letzteren und die politische Gesellschaft das Resultat. Die politische Gesellschaft ist nach Landgebieten organisiert und ihr Verhältnis zum Eigentum wie zu den Personen wird durch deren örtliche Beziehungen bestimmt . . . In der Urgesellschaft war diese örtliche Organisation unbekannt« (Morgan, a. a. O. Seite 6, S. 52 ff.).

Der platonische Mythus hat durchaus die zweite der geschilderten Grundformen des menschlichen Zusammenlebens zur Voraussetzung, die wiederum begründet ist auf Seßhaftigkeit, Landbau, Zucht von Haustieren, Verfestigung der Besitzverhältnisse und Übergang von der Mutterfolge zur Vaterfolge.

Dies ist nun freilich kaum mehr als ein bloß äußerer Rahmen kultureller Gleichzeitigkeiten. Es erhebt sich die Aufgabe, den inneren Beziehungen der genannten Elemente nachzugehen. Die dazu nötige Untersuchung würde andere Wege einschlagen, wenn sie bloß kulturgeschichtlich und soziologisch geführt würde. Unser Thema, das ein psychologisches ist und zu dessen Lösung wir uns der psychanalytischen Methode bedienen, kann nur lauten: Woher stammt die an den Erdboden gebundene Libido, die auf dem Gebiet der Vorstellung in dem mythischen Bild der Erdmutter zum Ausdruck kommt, hat sie seit jeher daran gehaftet, welche Schicksale stehen ihr etwa noch bevor? Ferner: Stehen die Veränderungen

[1] Primitive society (die Urgesellschaft, deutsch von Eichhoff und Kautsky, Stuttgart 1891.

dieser Mutteridee etwa in einem gesetzmäßigen Zusammenhang mit einer ihr komplementären Vateridee? Wenn wir schließlich den Lauf des realen politischen Lebens von einem derartigen unbewußten Unterstrom begleitet finden sollten, welche Folgerungen ergeben sich daraus für die Möglichkeit und die Grenzen des politischen Handelns?

Bei der Beantwortung der ersten Frage nach dem Ursprung der Erde-Mutter-Bedeutung kreuzt sich unser kulturmythologisches Thema mit einem naturmythologischen. Es ist klar, daß, auch ganz abgesehen von dem Vorgang des Seßhaftwerdens und der Bildung der politischen Gesellschaft, zufolge einer naturmythologischen Apperzeption die Identifizierung von Himmel und Erde mit Vater und Mutter der Lebewesen stattgefunden hat. Ferner war die Erde schützende Mutter (Erd- und Höhlenwohnungen) und nährende Mutter lange vor der Seßhaftwerdung, die das Aufkommen der politischen Gesellschaft ermöglichte. Es scheint, als ob an diesen gegebenen mythischen Ideen die politische Gesellschaft nichts mehr hätte zu ändern brauchen. Die Veränderung ist auch in der Tat nur eine solche des Grades.

Die Gentilverfassung ist die längste Zeit über eine mutterrechtliche[1]. Mag nun auch bereits eine geraume Zeit vor der Seßhaftwerdung sich bei Hirten und Nomadenstämmen, Hand in Hand mit der Festigung des Besitzes an Vieh, die patriarchalische Ordnung herausbilden, so behält die Horde, die Sippe, die Gens, als das den einzelnen schützende Ganze, dessen Glieder in Brüderlichkeit miteinander verbunden sind, andauernd mütterliche Bedeutung. Sie ist und bleibt eine erweiterte Familie, zusammengehalten durch die psychischen Bande der uterinen Gemeinschaft, durch die unsichtbaren Fäden der mann-männlichen Erotik[2] und in einer dauernden Spannung erhalten durch den Antagonismus der älteren und jüngeren Generation, der Urform aller späteren innerpolitischen Kämpfe[3].

[1] Wie Josef Kohler immer wieder betont, ist darunter durchaus keine Weiberherrschaft zu verstehen. Der Terminus Gynäkokratie, dem man gelegentlich noch begegnet, ist durchaus irreführend. Das Mutterrecht bedeutet nichts weiter, als was das Wort andeutet: eine familienrechtliche Ordnung, der zufolge das Kind der Familie der Mutter angehört, und eine Erbordnung, nach der die Familie der Mutter, nicht der Sohn den Vater beerbt; vgl. Kohler, Das Mutterrecht, Internationale Wochenschrift, 3. Jahrgang, 1909, Nr. 1.

[2] Zu diesem Punkt ist durchaus zu vergleichen Hans Blüher: Die Rolle der Erotik in der männlichen Gesellschaft. I. Jena 1917, II. Jena 1919.

[3] Wenn man die weniger zivilisierten Völker beobachtet, so bemerkt man daß die Feindseligkeit zwischen dem Vater und seinen Kindern der gewöhnliche Zustand ist. Bei den Negern sogar meist Haß; so schreibt Burton von ihnen: Nach der ersten Kindheit werden Vater und Kinder gewöhnlich Feinde nach Art der wilden Tiere ... Die Liebe zwischen Vater und Kindern scheint daher eher eine Errungenschaft der Kultur als eine unveränderliche Erscheinung in der Geschichte der Menschheit zu sein. Girond-Teulon, Les origines de la famille, p. 144, zitiert nach Thomas Achelis, Entwicklung der Ehe (= Beiträge zur Volks- und Völkerkunde, II. Bd.), Berlin 1893.

Diese Form der Gemeinschaft mit Morgan und den Theoretikern des Sozialismus als demokratisch zu bezeichnen, geht nicht an. Weder Freiheit noch Gleichheit galt in ihr, nur die Bande des Blutes bewirkten eine Art Brüderlichkeit zwischen ihren Gliedern. Denn je unzugänglicher und feindseliger sie sich nach außen gebärdete, desto enger war der Zusammenhang in ihrem Innern. Sie ist eine biologisch-psychische Einheit mit der Zentralidee der gemeinsamen Abstammung.

Mächtige seelische Energien, für die wir heute nur noch die Kindesliebe als den noch erhaltenen Rest einer ehedem viel umfassenderen Affektgruppe zum Vergleich heranziehen können (ein anderer Rest ist die Blutrache), wurden dann frei, objektlos, als der Zusammenhang der Gentilgenossenschaft sich lockerte oder etwa ganz gesprengt wurde. Die Gentilgenossenschaft war während der langen Dauer ihres Bestandes ja nicht unverändert geblieben. Zunächst hatte sie den Übergang von der matriarchalischen zur patriarchalischen Form zu vollziehen gehabt, der ihr Gefüge aber nicht wesentlich erschütterte, da es sich dabei, wie schon erwähnt, im wesentlichen nur um eine Änderung des Erbrechtes handelte und um die Verdrängung des Mutterbruders (avunculus) durch den pater familias. Andere Störungen wieder waren mehr äußerlicher Art, wie etwa die Zersprengung einer Gentilgenossenschaft durch kriegerische Ereignisse, Teilung und Sprossung, oder die willkürliche Vereinigung der abgesplitterten Teile verschiedener Gentes zu einem selbstgeschaffenen Ganzen[1].

Erst das Seßhaftwerden und der Landbau, sowie die immer spürbarer werdenden Unterschiede des Besitzes bringen dieses Gefüge ins Wanken. Das ist nun keineswegs so zu verstehen, als ob damit zugleich die Bedeutung des gentilizischen Rechtes ihr Ende gefunden hätte. Daß dies nicht zutrifft, lehrt die Beobachtung, daß Athen und Rom erst Jahrhunderte nach der Landnahme das Gentilrecht stufenweise aus dem politischen, nicht aber aus dem religiösen Leben beseitigt und durch eine territoriale Gliederung der Bürgerschaft ersetzt haben.

An diesen Relikten mögen nun immerhin Affekte genug haften geblieben sein. Nichtsdestoweniger lockerte sich aber auf der einen Seite der Gentilverband immer mehr, ging das anfängliche Gemeineigentum an Grund und Boden, das der Gens noch ein Übergewicht gewahrt hatte, in Privateigentum über, auf der anderen Seite zog der nahrungspendende Boden, dessen mütterliche Bedeutung altererbt war, die dadurch freiwerdende Besetzungsenergie andauernd auf sich. Noch ein anderes Moment wirkte dabei mit. Der Zeit des Seßhaftwerdens waren weite Wanderungen, verbunden mit beständigen Kämpfen vorangegangen und das »Männer- und Jünglingsgewühl

---

[1] Ich fasse so den Ausdruck quique una coierunt bei Caesar, Bell. Gall. VI. 22, auf.

jener Zeit«[1] war der fruchtbarste Boden gewesen für die Erotik der männlichen Gesellschaft. Nun ist diese allerdings eine Art von Naturfaktor und darum im Wesen unabhängig von Veränderungen des kulturellen Rahmens. Das hindert indes nicht, daß ein Teil dieser libidinösen Energie mit dem Aufhören der extremen Bedingungen, die den engsten Zusammenschluß der männlichen Mitglieder der wandernden und kämpfenden Gens verursachten, entweder latent oder für andere Zwecke frei wurde. Sie konnte dann das neugeknüpfte Band zwischen Mensch und Erde verstärken helfen und den neu in den Kreis der menschlichen Tätigkeit getretenen Beschäftigungen des Ackerns, Pflügens, Säens ein Energiequantum zuführen. Ein Zufall kann es nicht sein, daß der Landbau, der vor der Seßhaftwerdung Sache der Frauen gewesen war (in der Form des Hackbaues)[2] mit dem Aufhören der Wanderungen (und nach der Zähmung des Rindes) zu einer ausschließlich männlichen Tätigkeit wird.

Das Ergebnis war, daß, als mit dem Zerfallen des gentilizischen Zusammenhalts der Staat als die an den Boden gebundene Herrschaftsorganisation an seine Stelle trat, die im Unbewußten wurzelnde einigende Kraft ihren Sitz aus der Blutsgemeinschaft der Gens in die mythische Gestalt der mütterlichen Erde verlegte. Man kämpft von jetzt an nicht nur für sein Volk, sondern auch für sein Land. Der Verlust des Landes zieht den Verlust des darauf lebenden Volkes mit sich. Das Volk bildet einen Bestandteil der übergreifenden Einheit des Landes. Der unterbrochene oder von der Gefahr der Unterbrechung bedrohte seelische Zusammenhalt der Gemeinschaft wird wieder hergestellt durch die Einschaltung eines neuen Kraftzentrums, das die Bürger des Staates zu neuer Brüderlichkeit verbindet.

»Und nicht anders sollten sie ihren Mitbürgern gesinnt sein, ihren Brüdern, die ja auch Erdensöhne sind.«

Dieser republikanische Mythus, der, wie wir gesehen haben, durch das Entfallen der Relation zu einem Staatsoberhaupt gekennzeichnet ist, läßt in ungezwungener Weise die Erwartung lebendig werden, diese hier fehlende Beziehung in einem anderen Zusammenhang ergänzt zu finden. Die mythische Beziehung nun des Herrschers zum Lande wird ihrem unbewußten Kerne nach weniger an dem status quietae rei publicae erkannt werden, als in Zeiten staatlicher Umwälzung, durch die der Herrscher selbst in den Strom der Ereignisse hineingezogen wird. Da wird, freilich wieder weniger deutlich erkennbar in der Wirklichkeit des Geschehens selbst als in dem die Ereignisse mit typischen Motiven ausgestaltenden Spiel der Phantasie, dem Herrscher jener Ort zugewiesen werden, den er im Unbewußten überhaupt einnimmt. Jeder Kenner unserer

[1] Blüher, a. a. O. I, S. 245.

[2] Vgl. Eduard Hahn: Die Entstehung der Pflugkultur, Heidelberg 1909.

Methode wird natürlich weit entfernt sein, hier Offenbarungen zu erwarten; doch darf es nicht als überflüssig angesehen werden, die in der Traum- und Märchendeutung gebräuchliche Gleichsetzung des Königs mit dem Vater auf dem eigentlichen Gebiete dieses Begriffes, dem politischen Leben, nachzuprüfen.

Unser Unternehmen stellt sich also in konkreter Gestalt als eine Psychologie der Revolution dar. So gewiß es nun unmöglich ist, diese Erscheinung auf eine einheitliche Formel zu bringen, sobald man die politischen, wirtschaftlichen, religiösen, philosophischen Faktoren in Betracht zieht, die dabei mitwirken, voll in Anschlag bringt, so einheitlich ist, damit verglichen, das Bild, das eine Erforschung der unbewußten Vorgänge darbietet, deren Dynamik und Ideologie hier wie überall den bewußten Vorgängen zugrundeliegt.

Die Ereignisse, welche in Rom den Übergang von der Königsherrschaft zur Adelsrepublik herbeigeführt haben, sind durchaus ungewiß. Wir wissen nur, daß die Liste der Konsuln mit dem Jahre 510 oder 509 beginnt, mit demselben Jahr, in dem der kapitolinische Tempel eingeweiht wurde. Danach hat man die Zeit der Abschaffung des Königtums bestimmt. Die näheren Umstände sind nicht bekannt. Desto lebhafter war die Tätigkeit der Sage. Man kennt die Geschichte von Brutus und dem Orakelspruch von Delphi: König Tarquinius schickt zwecks Deutung eines Prodigiums, das sich in seinem Hause ereignet hat, — eine Schlange war aus einer hölzernen Säule gekrochen und hatte Angst und Schrecken im Hause verursacht — seine beiden Söhne Titus und Arruns nach Delphi.

»Als Begleiter wurde ihnen L. Junius Brutus mitgegeben, der Sohn der Tarquinia, einer Schwester des Königs, ein junger Mann von ganz anderen geistigen Fähigkeiten, als es die waren, deren Maske er angenommen hatte. Sobald er nämlich gehört hatte, daß sein Oheim die ersten Männer des Staates, darunter seinen Bruder getötet hatte, nahm er sich vor, weder durch seine geistigen Fähigkeiten die Furcht noch durch seine Glücksgüter die Begehrlichkeit des Königs zu reizen, vielmehr in der Verachtung den Schutz zu suchen, den ihm das Recht nicht bot. Daher stellte er sich mit Absicht dumm, überließ sich und seinen Besitz dem König zur Beute und ließ sich auch den Beinamen Brutus (»Tölpel«) gefallen, um unter der Hülle dieses Beinamens als jener Geist, der das römische Volk zur Freiheit führen sollte, im geheimen auf seine Stunde zu warten. Dieser Brutus wurde damals von den Tarquiniern nach Delphi mitgenommen, eher ein Gegenstand mutwilligen Spottes als ein Reisegefährte. Er soll einen goldenen Stab, der in einen zu diesem Zweck ausgehöhlten Stab aus Kornelkirschenholz eingeschlossen war, als Geschenk für Apollo mitgebracht haben — ein Symbol seines eigenen Geistes. Sobald man dorthin gekommen war und sich der Aufträge entledigt hatte, erfaßte die jungen Männer das Verlangen, sich zu erkundigen, auf wen von ihnen die Herrschaft über

Rom übergehen würde. Da soll aus dem Innern der Höhle ihnen eine Stimme geantwortet haben: »Die höchste Gewalt in Rom wird der besitzen, der zuerst unter euch, o Jünglinge, der Mutter einen Kuß gibt.« Die Tarquinier verabreden sich, die Sache streng geheim zu halten, damit Sextus, der in Rom zurückgeblieben war, von der Antwort nichts erführe und so der Herrschaft verlustig gehe. Sie selbst stellen es untereinander dem Lose anheim, wer von beiden nach der Rückkehr nach Rom der Mutter zuerst einen Kuß gebe. Brutus, der überzeugt war, daß der Ausspruch der Pythia etwas anderes bedeute, tat so, als ob er strauchelte und zu Boden fiele, und berührte dabei die Erde mit einem Kuß, weil offenbar sie die gemeinsame Mutter aller Sterblichen wäre. Dann kehrte man nach Rom zurück.« (Livius I, 56.)

An diese Geschichte schließt sich bei Livius (I, 57) der Streit um die Vorzüge der Frauen, das stuprum und der Selbstmord der Lukretia und die Verschwörung gegen das königliche Haus an. Deren Haupt ist L. Junius Brutus, der jetzt die Maske des Blödsinns fallen läßt und alle zur Tat mitreißt.

Es sind ziemlich viele Züge, um die hier das Mutter-Erde-Motiv erweitert erscheint, und es sind gerade solche, die auf Zusammenhänge hindeuten, die uns schon bekannt sind. Daß dabei zugleich Verschiebungen eingetreten sind, die ihre Ursache in dem Walten der psychischen Macht der Verdrängung haben, ist nicht weiter auffallend. Die revolutionäre Tendenz scheint nicht gegen den Vater des Helden gerichtet, von dem in der ganzen Geschichte nicht die Rede ist, sondern gegen den Mutterbruder (avunculus). Das deutet auf mutterrechtliche Zustände. Da diese jedoch zu der Zeit, in welche die Revolution versetzt wird, in Rom nicht mehr in Geltung waren, scheint es sicher, daß es ein vorher namenloses Sagen- und Märchenmotiv ist, das von der römischen Annalistik in Verfolgung einer vagen Volkstradition mit überlieferten Namen verknüpft wurde. Eine zweite Verschiebung liegt darin, daß das stuprum nicht vom Tyrannen selbst ausgeübt erscheint, sondern von einem seiner Söhne, von Sextus Tarquinius, aber trotzdem ohneweiters dem Herrscher zur Last gelegt wird und seine Absetzung zur Folge hat. Aber auch derartige Verschiebungen sind in Sage und Mythus etwas ungemein Häufiges.

Es bleibt nur noch Lukretia übrig, die Gattin des L. Tarquinius Collatinus, eines Angehörigen der Königsfamilie, der mit L. Junius Brutus die Konsulnliste eröffnet. An Lukretia, an ihrem stuprum und dessen Rächung hängt die Freiheit Roms. Derselbe Brutus, der in Delphi die Erde als Mutter geküßt hatte, zieht den blutenden Dolch aus der Wunde Lukretias und schwört, den König zu vertreiben und die Freiheit herzustellen. Die Herrschaft über ein Land offenbart sich hier dem mythenbildenden Geist unter dem Symbol der Besitznahme der Mutter Erde, ihr Mißbrauch als stuprum. In derselben Weise findet die Herrschaft der Dezemvirn ein Ende.

(Livius III, 44 ff.) Das gleiche Motiv enthält der Traum des vertriebenen Hippias vor der Schlacht bei Marathon, deren Ausgang, wenn er für die Perser günstig gewesen wäre, ihn wieder in seine Herrschaft eingesetzt hätte: »ἐδόκεε δ' ὁ Ἱππίης τῇ μητρὶ τῇ ἑωυτοῦ συνευνηθῆναι. Er schloß aus diesem Traum, daß er nach Athen zurückkehren, die Herrschaft wieder erringen und in hohem Alter in seinem Vaterland sterben würde«. (Herodot VI, 107.) — Ähnlich ist Cäsars Traum bei Sueton, Divus Julius, cap. 7: »Ihm, der verwirrt war von einem Traum der vergangenen Nacht (nam visus erat per quietem stuprum matri intulisse), erregten die Traumdeuter die glänzendsten Hoffnungen, durch die Auslegung, daß ihm die Herrschaft über die Länder der Erde verheißen sei, da die Mutter — quam subiectam sibi vidisset — keine andere sei als die Erde, die als die Mutter von allen angesehen werde.«

Wir ersehen daraus, daß der Herrscher als Sohn und Gatte der beherrschten Erde gilt[1]. Diese Hineinbildung des Ödipusmotivs in die beiden anschaulichsten Bestandteile der Idee des Staates läßt es klar werden, daß die affektive Einstellung zu diesem all den aus dem Unbewußten stammenden Einwirkungen unterworfen sein muß, die diesem Komplex eigen sind; sie lassen auch vermuten, wie unzugänglich gegenüber bewußter Einwirkung die treibenden Kräfte des staatlichen Lebens im letzten Grunde sein werden. Wenn Leopold v. Ranke von den historischen Ideen sagt, die Menschen seien besessen von ihnen[2], so gilt dies vorzüglich von dieser zentralen Idee des staatlichen Lebens. Ehe wir uns die Tragweite der sich daraus ergebenden Folgerungen klarmachen, wollen wir uns noch nach weiteren Zeugnissen aus Sage, Dichtung und Geschichte umsehen.

Eine hier kaum zu erreichende »Vollständigkeit« in dieser Vorarbeit von Anbeginn nicht anstrebend, beschränke ich mich auf die unter Anlegung dieses eben entwickelten Grundmotivs erfolgende Analyse einer Reihe von Dramen Schillers, in denen sich diese Motivreihe (Tyrannenmord, Revolution und Freiheitskampf) besonders häufig findet.

Wir bemerken sehr oft, daß ein Dramatiker ein und dasselbe Motiv mehrfach zum Ausdruck bringt, indem er es beispielsweise sowohl im Kreise der Herren als auch der Diener spielen läßt, sei es nun gleichzeitig oder nacheinander. Für den ersten Fall genügt es, an »Minna von Barnhelm« zu erinnern, den zweiten zeigt uns etwa Strindbergs »Vater«, wo das Problem zunächst in halbkomischer Weise den Diener beschäftigt und dann mit Wucht in die Seele des Herrn eindringend, den tragischen Konflikt zum Aus-

[1] Wie Ludwig Jekels in seiner Arbeit »Der Wendepunkt im Leben Napoleons I.« (Imago III, 313 bis 381) zeigt, ist dieses Motiv nicht nur ein solches der nachschöpfenden Phantasie, sondern auch ein unbewußtes Motiv des Handelns in den historischen Personen selbst.

[2] Vgl. Ottokar Lorenz: Die Geschichtswissenschaft I, S. 268.

bruch bringt. Auch sonst läßt sich beobachten, daß das Problem in der einen Sphäre mehr komisch, in der andern mehr tragisch oder ausschließlich tragisch behandelt wird. Was bedeutet nun diese verschiedene Behandlungsweise? Nach Bergson liegt darin der Unterschied des Persönlichen und des Gattungsmäßigen. In der Komödie treten uns die Personen als Vertreter eines starren Typus, eines Lasters oder einer Lächerlichkeit, vor Augen, in der Tragödie durchdringen sie die Idee mit dem Unsagbaren ihrer Persönlichkeit[1].

Dieses von der Komik erfaßte Typisch-Allgemeine, das den versteckten Mechanismus enthüllt, in den das Leben gerne hinabsinkt, hat entwicklungsgeschichtlich einen Vorgänger im Symbol. Der Typus will den Begriff, soweit es geht, selbst darstellen, das Allgemeine in die Anschaulichkeit überführen, das Symbol ist ein anschauliches Zeichen für den Begriff, das seine Anschaulichkeit dadurch erkauft, daß es ein einziges Moment allein sinnlich darstellt. Dieses symbolische Denken begleitet nun unser logisches Denken und erscheint, wie wir sehen werden, wieder in einer Reihe von Dramen, deren Gegenstand die Befreiung von irgend einer Art Tyrannei ist.

Die Haupthandlung im »Fiesko« ist der gestürzte Ehrgeiz des Helden, der die Rettung Genuas vor der Alleinherrschaft der Doria auf sich genommen hatte; die Nebenhandlung ist Berthas Entehrung durch Gianettino und der Fluch ihres Vaters, demzufolge die Befreiung Genuas mit der Rache für ihre Entehrung untrennbar verknüpft wird.

Verrina: Wenn ich deinen Wink verstehe, ewige Vorsicht, so willst du Genua durch meine Bertha erlösen . . . Dieser Fluch hafte auf dir, bis Gianettino den letzten Odem verröchelt hat . . . Genuas Los ist auf meine Bertha geworfen.

Bourgognino: Geh, traue auf Gott und Bourgognino . . . An einem und eben dem Tage werden Bertha und Genua frei sein.

(Fiesko II, 2.)

Es ist richtig, daß diese Nebenhandlung aus der Verschwörung des Fiesko wegbleiben könnte und daß das Drama dadurch an Einheitlichkeit gewänne[2].

Das ist aber auch der einzige Grund, den tadelnde Kritik für sich in Anspruch nehmen kann, denn anderseits bedeutet dieser Eingriff in das Heiligste der Familie eine Steigerung des Ethos, die durch nichts übertroffen werden kann.

---

[1] Vgl. Henri Bergson: Das Lachen, Jena 1914, S. 14.

[2] »Neben Verrina tritt im Personenverzeichnis noch Bourgognino als Verschwörer auf, was er freilich am Anfang des Stückes nicht ist . . . Um Bourgognino in die Verschwörung zu ziehen, ersann Schiller das von der Virginia hergenommene, an sich überflüssige Motiv der Entehrung seiner Braut, der Tochter des starrsten aller Republikaner, wodurch freilich der erste Aufzug einen sehr wirkungsvollen Schluß gewann. Auch das Gemälde vom Sturz des Appius Claudius, durch welches Verrina sonderbar genug auf Fiesko wirken zu können hofft, scheint durch diese einen überlästigen Faden schlagende Eindichtung veranlaßt.« Düntzer: Erläuterungen zum Fiesko, S. 75 f.

Es ist nun auffällig, daß sich in vielen Dramen Schillers Nebenhandlungen finden, deren Verknüpfung mit der Haupthandlung ähnlichen kritischen Bedenken begegnet: überflüssig, an Max und Thekla zu erinnern. Man könnte sich versucht fühlen, darin eine Anpassung des Dichters an den empfindsamen Geschmack seines Jahrhunderts zu erblicken, doch war es nicht das Jahrhundert Schillers allein, das politische mit erotischen Motiven verknüpfte; denn dieses Motiv im »Fiesko« ist ja gerade einem Altertum entlehnt, dem man Empfindsamkeit nicht vorhalten kann. In verwandter Weise finden wir auch bei Grillparzer König Ottokars Niedergang verknüpft mit der Untreue seiner Gattin. Es scheint hier ein nicht bloß zeitgeschichtlich bedingtes Motiv zugrunde zu liegen. Ehe wir jedoch über die Natur desselben eine Vermutung äußern, erscheint es angezeigt, es an dem mit »Fiesko« stofflich verwandten »Wilhelm Tell« herauszuarbeiten.

Es ist ein eigentümliches Bild, das sich uns bei Betrachtung dieses Dramas darstellt. Die Nebenhandlung Berta-Rudenz ist hier nämlich enger mit der Haupthandlung, der Befreiung der Waldstätte, die im Rütlischwur in großartiger Weise als Ziel der Handlung eingeführt wird, verwoben als die Gestalt des Tell, von dem das Stück den Namen hat. Wir rühren damit an altbekannte Fragen, deren Besprechung aber an dieser Stelle nur teilweise am Platze ist. Ohne darum alle die kritischen Bedenken zu wiederholen, die gegen die Einheit des Dramas erhoben worden sind, genügt es mit Düntzer[1] darauf hinzuweisen, daß Rudenz es ist, unter dessen Führung die Schlösser der Vögte in Unterwalden geschleift werden, daß wohl Tells Gefangennahme, nicht aber die Ermordung Geßlers den Ausbruch der Verschwörung beschleunigt, eigentlich aber Berthas Raub es ist, der Rudenz zu raschem Handeln treibt. Daß Tell zu gleicher Zeit Geßler ermordet, ist ein mehr oder weniger zufälliges Zusammentreffen. Läßt Schiller auf diese Weise eine Nebenhandlung und Nebenperson die Hauptperson überwuchern, so wird diesem Übelstand ein Gegengewicht geschaffen durch ein psychologisches Moment, ein unbewußt in uns waltendes kindlich-repräsentatives Denken, das verwickelte Ereignisse als greifbare Auseinandersetzung zwischen zwei sichtbaren Personen darstellt und darum dem Mörder des Tyrannen den Preis reicht.

Wieder aber sind es Rudenz und Bertha, die am Schlusse des Dramas vor das Volk hintreten; es ist, als ob ein mächtiger Unterstrom immer wieder Gewalt bekäme, sich über die sichtbaren Wellen des dramatischen Geschehens emporzudrängen. Ohne den Vorwurf haltlosen Symbolisierens befürchten zu müssen, darf man es aussprechen, daß Berthas Befreiung symbolisch wirkt, ebenso wie im »Fiesko« Berthas Vergewaltigung und Verbannung in die untersten Räume des Palastes und ihre Rächung an Gianettino das Geschick

[1] Erläuterungen zum Wilhelm Tell, S. 115, Mitte.

Genuas symbolisch begleitet. Bertha stellt im »Wilhelm Tell« die befreite Schweiz dar, wie ihre Namensschwester im »Fiesko« das befreite Genua[1].

Es darf nicht beirren, daß die Bertha im »Wilhelm Tell« von dem eigentlichen traurigen Schicksal ihrer Namensschwester im »Fiesko« bewahrt blieb. Diesen grellsten Zug hat der Dichter, wie schon vor ihm die Sage, allerdings auch wieder gemildert, auf eine andere Frauengestalt, auf Baumgartens Weib, übertragen, nachdem er darauf verzichtet hatte, die Geschichte mit dem Burgvogt auf der Schwanau, die das Motiv ungetrübt enthält, wiederzugeben[2].

Kämpfe um die Herrschaft, Kriege und Revolutionen erklärten wir früher als den Gegenstand, an dem wir die Besonderheiten des staatlichen Gefühls studieren wollten. Ein Kampf um die Macht ist auch der Gegenstand des »Don Carlos« und in diesem Stücke begegnen wir wieder einer symbolischen Gestalt. Wenn wir als solche die Königin bezeichnen, so bedarf das gewiß einer Erläuterung. Offenbar ist ja hier das Verhältnis ein anderes: Es wird nicht der Kampf um die Macht über das Land von dem Bilde des Kampfes um ein Weib, um die Stiefmutter des Helden, die wiederum ein Ersatz für die Mutter ist, begleitet, sondern der Held versucht seine Liebe angesichts ihrer Hoffnungslosigkeit von ihrem ursprünglichen Gegenstand auf ein Land zu übertragen. Die Königin selbst ist es, die ihn auf diesen Weg weist:

Elisabeth
War ihre erste Liebe; Ihre zweite
Sei Spanien.

In diesen Worten liegt vielleicht eines der eindrucksvollsten Beispiele für das, was die Psychoanalyse als Sublimierung bezeichnet.

Das Land als Weib, dieses Erbteil des menschlichen Denkens, heute gerade noch in den Darstellungen der Austria, Germania, Helvetia, La France symbolisch verwendet, dieses Bild ist dem Denken der neueren Menschheit, gegenüber dem alles umfassenden, organisierenden, von Männern geleiteten Staat mehr und mehr entschwunden. Wir sprechen vom Vaterland, nicht vom Mutterland. Anders mag das Verhältnis und die gefühlsmäßige Einstellung werden, wenn die männliche, befehlende Gewalt des Staates in ihrer

[1] Die Gestalt und der Name der Bertha ist im »Fiesko« von Schiller frei erfunden, der geschichtliche Kern von Berthas Einkerkerung im »Wilhelm Tell« ist die heimliche Gefangensetzung jener Anna auf dem Schloß Brunegg, derentwegen Junker Wilhelm Geßler, ihr Gatte, von dem Gericht zu Luzern bestraft wurde. Vgl. Rochholz, Tell und Geßler in Sage und Geschichte, S. 479. — Die Wahl des Namens Bertha im »Wilhelm Tell« ist jedenfalls durch die verwandte Gestalt im »Fiesko« veranlaßt.

[2] Düntzer, S. 82 f. — Max Morolds Operndichtung »Der Tell« ⟨vertont von Josef Reiter⟩ greift auf dieses Motiv wieder zurück. Dort ist es aber das Weib Tells, das die Begierde des Landvogts erregt, und Tell rettet durch seinen Schuß zugleich die Ehre seines Weibes und die Freiheit seines Landes. Die symbolische Nebenhandlung ist hier also die innigste Verbindung mit der Haupthandlung eingegangen.

sichtbaren Verkörperung als Fürst ihrer Aufgabe nicht mehr nachkommen kann. Dann wird das zwischen Fürst und Land stehende Volk, wie ein Kind, dem man den Vater genommen, sich enger an die mütterliche Potenz anschließen. Das geschah mit beinahe durchsichtiger Deutlichkeit in der großen französischen Revolution[1]. Es geschah in demselben Frankreich zur Zeit Karls VII. Das Land zur Hälfte in den Händen fremder Eindringlinge, seine berufenen Beschützer ohnmächtig, eigene Söhne im feindlichen Lager: da gewinnt die bedrängte Muttererde selber Gestalt und erwehrt sich der Feinde, die ihren Leib zerfleischen.

Das Wirken des Mädchens von Orleans, der Glaube an sie, der dieses Wirken erst ermöglichte, findet seine psychologische Erklärung nur darin, daß das Volk in der Gestalt dieses Mädchens in unbewußter Weise den mütterlichen Boden verkörpert sieht, der es nicht dulden kann, durch Fremdlinge entehrt zu werden[2].

Unter dem beim Don Carlos erörterten Gesichtspunkt der Sublimierung verstehen wir auch die dem Mädchen gestellte Bedingung der Jungfräulichkeit, die mit der siegreichen Durchführung ihrer Aufgabe verbunden ist. Wie Don Carlos sich von der beschränkten Hingabe an ein einzelnes Weib frei machen sollte, um sich einem ganzen Lande zu weihen, so durfte Johanna ihre Liebe keinem Manne schenken, denn sie ist Frankreich selbst, die Mutter unzähliger Kinder, die sich nach ihrem Schutz und ihrer Liebe sehnen.

Es ist nicht unsere Absicht, das Liebesmotiv an sich in allen Schillerschen Dramen zu verfolgen. Wir unterfangen uns nur, seine besondere Bedeutung in den »Haupt- und Staatsaktionen« zu ergründen. »Maria Stuart« und »Wallenstein« dürfen wir übergehen, wegen der mehr dekorativen Verwendung, die es daselbst findet. Es genügt zum Schluß ein Hinweis auf die »Braut von Messina«, in der der Kampf der Brüder um die Herrschaft über das Land zu einem Kampf um ein und dasselbe Weib wird, an ihm sich aufs höchste entzündet und an ihm den tragischen Abschluß findet, damit wir erkennen, daß es dieselbe Gleichsetzung von Weib und Land ist, die hier, wie im »Don Carlos« und der »Jungfrau«, nicht mehr als Nebenhandlung, sondern als Haupthandlung den Fortgang der Ereignisse bestimmt.

Wir wollen zur Vollendung unserer Analyse die dramatischen Motive, die uns jetzt beschäftigt haben, ganz kurz auf ihre geschichtlichen und volkstümlichen Quellen zurückverfolgen.

---

[1] Vgl. die späteren Ausführungen.

[2] »Wir wissen jetzt, daß die Pucelle im Gegensatz zu der auch in diesem Punkt völlig unzutreffenden Tradition mit der Leitung der kriegerischen Organisationen erwiesenermaßen nichts zu tun gehabt hat, sondern von den Capitainen geflissentlich von ihren Beratungen ferngehalten wurde und auch bei der Ausführung des Beschlossenen möglichst beiseite geschoben worden ist, um im entscheidenden Augenblick mit dem Zauber ihres Namens zu Hilfe gerufen zu werden.« Hans Prutz, Studien zur Geschichte der Jungfrau von Orleans. Sb. bayr. Ak. 1913, 2. Abhdlg., S. 46.

Im »Fiesko« ist das symbolische Motiv der Vergewaltigung ebenso vom Dichter erfunden, beziehungsweise aus der antiken Sagengeschichte herübergenommen, wie später im »Wallenstein« und der »Maria Stuart« das simple Liebesmotiv Max-Thekla und Mortimer-Maria. Sehr eigentümlich liegt die Sache beim »Don Carlos«. Der wirkliche Don Carlos war ein kleines gefräßiges Scheusal, das weder seine Mutter noch Spanien geliebt und an Flandern nur darum Anteil genommen hat, weil es — aus Narrheit und Bosheit — widersprechen wollte. Es scheint ein arges Stück, ein solches Geschöpf zum Freiheitshelden zu erheben. Das ist er aber bereits in der Quelle, die Schiller vorlag, der Novelle des 1692 verstorbenen Saint Réal; sogar das, was wir oben als Sublimierung bezeichnet haben, ist schon bei Saint Réal angebahnt. Der wirkliche Don Carlos starb am 14. Juli 1568; in der Zeit von rund einem Jahrhundert ist also diese tendenziöse Entstellung vor sich gegangen.

Der Narr oder der Dummkopf als Freiheitsheld — diese uns schon aus der Geschichte des Brutus bekannte Verbindung begegnet uns gleich wieder in der Sage von Wilhelm Tell.

Von den Etymologien des Namens Tell hat diejenige, die ihn als dummen, ungeschickten Menschen erklärt — und die die richtige ist — in der Sage selbst eine Rolle gespielt[1].

Die Beantwortung der Frage: Wie wird der Dümmling zum Freiheitshelden? ist keineswegs leicht. Ja, wir wissen gar nicht, ob sie nicht etwa umgekehrt lauten sollte: Wie wird der Freiheitsheld zum Dümmling?

Wir setzen voraus, daß Tell eine rein sagenhafte, letzthin auf einen Mythus zurückgehende Gestalt ist, woraus ohneweiters folgt, daß wir auch für diesen auffälligen Zug keinen geschichtlichen, sondern nur einen mythischen, das heißt wiederum einen psychologischen Grund suchen müssen.

Je weiter wir in der Überlieferung zurückgreifen, desto ausgeprägter finden wir die Dümmlingsnatur des Tell. Bei Schiller heißt es nur:

> Wär' ich besonnen, hieß' ich nicht der Tell.

In der Chronik des Weißen Buches ⟨Rochholz, S. 202⟩ sagt er:

> denn wëre ich witzig, und ich
> hiesse anders und nit der Tall.

Das Urner Tellenspiel sagt:

> Wer' ich vernünftig, witzig und schnell,
> so wer' ich nit genannt der Tell.

Der Weg, den Rochholz zur Erklärung dieses beharrlichen Zuges der Sage einschlägt, scheint mir nur teilweise gangbar. Mit

---

[1] Vgl. Rochholz, Tell und Geßler in Sage und Geschichte, Heilbronn 1877, S. 202 ff.

Recht wendet er sich gegen die Chronisten, die behaupten, Tell habe unter Berufung auf seinen Namen Verrücktheit vorgeschützt, um sich gegen den Landvogt zu schützen; seine Gegengründe sind aber nicht zutreffend. Überdies sind seine Darlegungen mehr oder weniger zusammenhanglos, da er zuerst von einer verspäteten etymologisierenden Namenssage spricht, die überall erst dann auftauche, wenn der ursprüngliche Sinn eines historischen Namens sprachlich bereits erloschen sei, später die Dümmlingsnatur des Helden aus der Übertragung eines Naturmythus auf ein geschichtliches Ereignis ableitet:

»Nach lange andauerndem Zweikampf zwischen dem winterlichen Tyrannen und dem Schützen Lenz erliegt der böse Wetterriese dem ersten scharfen Sonnenpfeile. Dies ist der Inhalt des Naturmythus in seiner poetischen und logischen Folgerichtigkeit. Wird aber derselbe mythische Gedanke in historische Tatsächlichkeit umgewandelt, so verliert er den zähen, überzeugenden Zusammenhang seiner Teile und bekommt dafür bedenklich klaffende, unvereinbare Fugen. Der geschichtliche Tyrann erliegt dem meuchelmörderischen Pfeilschützen, ohne daß ein Zweikampf zwischen beiden vorausgegangen wäre. Es hat der Meisterschütze das ihm gesteckte Ziel bereits getroffen, er läßt jetzt den zweiten Pfeil, dem drängenden Vogt im Falle eines Fehlschusses zugedacht, schadlos im Goller und bekennt freimütig, wem dieser zweite vorbestimmt gewesen wäre. Und dennoch tut er wenige Stunden hernach den meuchlerischen Schuß. Diese feige Tat sucht nach einer Entschuldigung, allein die vorgebrachten Gründe wollen nach keiner Richtung ausreichen. Der Mord geschieht ja nicht aus Notwehr, denn der Schütze ist bereits aus seines Gegners Hand und frei. Er geschieht auch nicht als Folge einer zu vollziehenden und vom Landgesetz gebilligten Blutrache, denn nicht des Schützen Söhnlein, sondern der Apfel wurde getroffen. Was bleibt also bei solchem Mord anders übrig als die Rachetat eines in seinem Blödsinn zur Unzeit gereizten Toren, ein blinder Wutausbruch, der ebenso unzurechnungsfähig ist wie der Treffschuß jenes Erblindeten[1], welchem der Gott selbst erliegt. Auf diesem Gedankenwege ist die Dümmlingssage in die Tellsage gekommen; im Volksgewissen ist sie ausgedacht worden, um eine moralisch nicht zu rechtfertigende Tat doch vor der Vernunft mindestens zu entschuldigen und der Volksmund hat aus dem Wortvorrat den redenden Eigennamen Tall dazugegeben, (Rochholz, S. 307 f.)

Der verdienstvolle Verfasser hat hier offenbar zu schnell über die Volkssage abgeurteilt. Es steht doch besser um sie. Zunächst steht einmal fest, daß der Name Tell in Uri nicht gebräuchlich war; daß also dann, wenn der Held einen bestimmten redenden Namen bekommt — daß er redend ist, bezeugt die Etymologie und der

[1] Bei Rochholz, S. 46.

Gebrauch, der davon in den ältesten Überlieferungen gemacht wird — dieser redende Name mit dem Wesen der damit bezeichneten Person in einem Zusammenhang stehen muß. Es geht also nicht an, von verspäteten Namendeutungen zu reden. Es ist aber dieselbe Phantasie, die den Helden Tell mit dem Dümmling gleichsetzt wie jene, die in unglaublich kurzer Zeit den wirklichen Dümmling Don Carlos zum edlen Freiheitshelden umgestaltet hat. Das Problem liegt in der psychologischen Möglichkeit einer solchen Umgestaltung, zumal da die Tatsache keine solche der Geschichte ist, sondern der sagenbildenden Phantasie.

Ohne zunächst in deren unbewußte Motive einzudringen, sei auf folgendes verwiesen. Der Held des Märchens ist sehr oft mit übernatürlichen Kräften begabt; er ist der Stärkste, Klügste, Unwiderstehlichste. Aber fast ebenso oft ist er der Schwache, Unscheinbare, Verachtete, der Jüngste und der Dümmste. Aber dieser Geistesmangel ist in den Dümmlingsmärchen nicht das bleibende Erbgut des Helden, denn es zeigt sich gewöhnlich am Schluß, daß er klüger ist als die andern und die Braut heimführt. Die scheinbare Geistesschwäche wäre also ein Märchenzug. Noch viel weniger als der Märchenheld kann der Freiheitsheld in Wirklichkeit und auf die Dauer verrückt sein. Daran mußte man bald Anstoß nehmen. Diese Schwierigkeit zu beheben, bleibt nur übrig, die Narrheit oder Dummheit als eine Maske hinzustellen, die der Held angelegt hat, um den Tyrannen zu täuschen. Nicht minder verständlich ist es, daß auch dieser Zug der vorgeschützten Narrheit einmal eines Helden unwürdig erscheinen mußte. Der Held wird dann zum Schwelger wie Fiesko, zum Schwärmer wie Don Carlos, oder die Narrheit verflüchtigt sich zur Unbesonnenheit — Wilhelm Tell.

Die Charakterisierung der Dümmlingsnatur des Freiheitshelden als eines Märchenzugs ist literargeschichtlich zwar ausreichend, kann uns aber psychologisch nicht völlig befriedigen. Um ihr ihren psychologischen Ort zu bestimmen, müssen wir fragen, welche Umstände es sind, unter denen der Mensch anderen gegenüber als Narr erscheint, ohne es zu sein. Wir kennen es nun als eine nicht gar seltene Einstellung des Kindes gegenüber den Eltern, daß es sich in gewissen Fragen, die seine Neugierde beständig beschäftigen, als ahnungslos hinstellt, ohne es zu sein, und unter der Maske der Unwissenheit mit der erwachsenen Ahnungslosigkeit sein Spiel treibt[1]. Diese Gleichzeitigkeit von Wissen und Nichtwissen ist also ein infantiler Zug. — Seine eigene Herkunft nicht wissend, löst Ödipus das hochberühmte Rätsel der Sphinx und erweist sich so als ein Wissender.

Diese Auffassung der Dümmlingsnatur des Freiheitshelden als eines infantilen Zuges fügt sich sehr gut ein in die schon gewon-

[1] Vgl. Theodor Reik: Psychoanalytische Bemerkungen über den zynischen Witz. Imago III, S. 574.

nenen Einsichten über das Verhältnis zwischen dem Fürsten und dem Land. Der Sohn des Landes, könnten wir sagen, erhebt sich gegen den Landesvater, um das geknechtete Land von ihm zu befreien und, etwa wie Brutus, sich selbst an seine Stelle zu setzen[1].

Das Motiv der Vergewaltigung, welches wir als dem Sagenkreis von Tell und Geßler — wie allen Sagen von der Unterdrückung und Befreiung eines Landes — zugehörig erkannt haben, wiederholt sich in einem Zug, der, insofern er ebenso der Legende wie dem Kult angehört, für uns noch eine größere Beweiskraft erhält. Es ist die Verbindung des Kümmerniskults mit der Befreiungsgeschichte der Waldstätte.

Das Tatsächliche des Kults besteht in Wallfahrten, die jährlich im Monat Mai von Bürglen in Uri, dem Ort Wilhelm Tells, nach Steinen in Schwyz, dem Ort Stauffachers und umgekehrt unternommen wurden, und zwar zu den an den beiden Orten befindlichen Kümmerniskapellen. Darüber sind die alten Berichte bei Rochholz (S. 157 ff.) nachzulesen.

Die Legende erzählt[2], die heilige Kümmernis, auch Wilgefortis genannt, sei eine Königstochter in Portugal oder Holland gewesen, die sich zum Christentum bekehrt hatte. Ihr heidnischer Vater hatte sie einem König von Sizilien versprochen, nach anderen Berichten habe er selbst ihrer in ungeziemender Weise begehrt. Da bat die Jungfrau Gott, er möge sie entstellen, damit sie ihre Reinheit bewahren könne. Ihre Bitte wurde erhört und es wuchs ihr über Nacht ein mächtiger Bart. Ergrimmt über ihre Halsstarrigkeit, ließ sie ihr Vater ans Kreuz schlagen. Am Kreuze hängend, predigte sie, bekehrte viele Heiden zum christlichen Glauben und erbat sich von Gott die Gnade, daß alle, die sich in vertrauensvollem Gebete an sie wandten, von allem Kummer des Leibes und der Seele befreit würden.

Einst spielte ein Geiger vor dem Bild der gekreuzigten Jungfrau. Da warf sie ihm einen ihrer goldenen Schuhe zu. Als man nun den Schuh vermißte und dann bei dem Geiger fand, hielt man ihn für einen Dieb und verurteilte ihn zum Tode. Da bat er, als er zum Richtplatz geführt wurde, noch einmal vor dem Bilde spielen

---

[1] Vor der Könige bleichem Gesicht
Ersteht das Volk, das mit Hohn
Sie getreten einst und bespien,
— — —
Und die Throne werden verweht
Und der starke, des Landes Sohn,
Setzt ein die Sicheln und mäht.

Swinburne, Messidor.
(Übertragung von Otto Hauser)

[2] Am vollständigsten in den Acta Sanctorum (Mensis Julii Tomus V) der Bollandisten enthalten.

zu dürfen. Man gewährte ihm die Gnade und da warf ihm das Bild auch den zweiten Schuh zu. Nun erkannte man seine Unschuld und ließ ihn frei.

Ausgehend von Rochholz' Nachweis, daß die Tellskapelle zu Bürglen und die Kapelle im Hause Stauffachers zu Steinen ursprünglich Kümmerniskapellen waren, muß unsere Frage im Zusammenhang dieser Untersuchung lauten: Welche Bedeutung der sonderbaren Heiligen, sei sie nun bewußt oder unbewußt erfaßt, und welche Auffassung von der Landbefreiung hat es ermöglicht, daß diese beiden Kümmerniskapellen zur Zeit der Ausbildung der Tell-Geßler-Sage zu den Hauptheldn des Befreiungskampfes in Beziehung gesetzt wurden?

Ausgehend von der Grundbedeutung des Wortes Kummer, welches ursprünglich eine persönliche oder sachliche Belastung bedeute, und unter Hinweis auf den wiederholten Gebrauch der Worte »bekümmert« und »Kummer« in den Quellen[1] im Sinne einer erlittenen und in Rechtskraft erwachsenen Beschlagnahme und Behaftung schließt Rochholz, daß die sonderbare Heilige Kümmernis, die ihre Gläubigen entkümmert, mit Tell und Stauffacher in Verbindung gebracht wurde, weil diese von Geßler bekümmert, dann aber durch die Befreiung des Landes der Behaftung entledigt wurden.

Die Verdienste unseres Autors um die Aufhellung der wichtigsten Zusammenhänge in unserem Gegenstande sind unbestritten und die nachfolgenden Ausführungen wollen weniger eine Kritik als eine Fortbildung seiner Gedanken sein. — Wir müssen uns zunächst die zeitlichen Umstände klar machen.

Die Kämpfe zwischen den Grafen von Habsburg, die damals noch nicht Herzoge von Österreich waren und ihre Oberhoheit über die Waldstätte verteidigten, fallen in die Jahre 1245 bis 1252. Sie endeten mit einem vorübergehenden Erfolg. Daß nun die Sage die Befreiung nicht in diese Zeit und auch nicht in die Jahre vor 1291 verlegte, in welchem zwischen den Waldstätten ein neues Bündnis geschlossen wurde, auch nicht mit der Schlacht bei Morgarten (1315) in Zusammenhang brachte, sondern in die Jahre 1307 und 1308 verlegte, hat einen historischen und einen noch wichtigeren psychologischen Grund. Im Jahre 1309 waren die Waldstätte von Heinrich VII. für reichsfrei erklärt, ein Jahr vorher König Albrecht ermordet worden. Es lag nahe, die Befreiung mit der Ermordung des vermeintlichen Tyrannen in zeitliche Verbindung zu bringen, wenn auch die Keckheit sich nicht so weit vorwagte, einen ursächlichen Zusammenhang herzustellen.

Es ist nun auffällig, daß die zwei Datierungen der Errichtung der beiden Kapellen zu Bürglen und Steinen, 1307 und 1387, dieselbe Beziehung zu wichtigen Geschichtsdaten haben. 1307 wäre wieder das Jahr vor Albrechts Ermordung, beziehungsweise in der

[1] Schälly: Chronik des Weißen Buches, Tschudi. Vgl. Rochholz, S. 433 ff.

Sage das Jahr Tells und Geßlers, 1387 das Jahr der Schlacht bei Sempach. Die beiden Daten für die Kapellengründung sind aber historisch unzuverlässige Rekonstruktionen, ebenso wie das dritte Datum, 1400, denn die erste wirkliche Urkunde über die Stauffacherkapelle stammt aus dem Jahre 1684, vgl. Rochholz, S. 443.

Man erkennt hieraus, daß das Bestreben gewaltet hat, die unbestimmt wann zu Ehren der heiligen Kümmernis gegründeten Kapellen nachträglich mit der sagenhaften Befreiungsgeschichte der Schweiz und ihren noch sagenhafteren Helden in Beziehung zu bringen. Auf der Suche nach einem Grund für dieses beharrliche Streben scheinen sich uns nun die Züge der Legende darzubieten, sofern wir sie in den Zusammenhang der früher auseinandergesetzten Grundanschauungen einordnen.

Zunächst glaube ich nämlich nicht, daß der Begriff des Kummers, auch in seiner alten, konkreteren Bedeutung einer in Rechtskraft erwachsenen Belastung, imstande gewesen wäre, sich zu der Person einer Heiligen, die von dieser Art Kummer erlöst, zu verdichten. So mögen Gestalten theogonischer Spekulation, nicht aber Heilige eines volkstümlichen Kultus entstehen.

Auf der Suche nach einer lebendigeren Grundbedeutung stoßen wir auf ihre niederdeutsche Namensform Ontkommer, Ontkommera (Entkümmerin). Ferner gebraucht die Volkssprache noch heute das Wort in konkreter Bedeutung als Schutt, Bauschutt, die Weinberge am Rhein werden noch heute gekümmert, d. h. mit Steinschutt gefüllt, um den Sonnenbrand fernzuhalten. Auch das französische décombres bezeichnet noch den Bauschutt. Der Schutthaufen dient auch als Verhau, als ein von der Kriegskunst geschaffenes Hindernis. In ähnlichem Sinne erscheint bei Gregor von Tours »Cumbri« als Bezeichnung einer Flußeindämmung, welche aus eingerammten Baumstämmen mit zwischengefüllter Erde besteht und zur Hegung und zum Fang von Fischen dient. So gelangt das Wort in die Rechtssprache als Ausdruck für Haft (Arrest), der ursprünglich konkrete Sinn eines Hindernisses zum Zwecke des Aufhaltens ist geblieben[1].

In diesen Zusammenhang gehört nun auch der Sinte Ontkommers Polder, Sankt Ontkommers Meeresdamm, bei dem Dorfe Steenberg in Holland, wohin die oberdeutsche Legende die Heilige beharrlich versetzte, noch zu einer Zeit, wo diese Gegend längst protestantisch war und von der Heiligen selbst nichts mehr wußte. Dieser Meeresdamm hatte aber die Aufgabe, das durch ihn geschützte Land zu entkümmern, d. h. vor Überschwemmung und Verschlammung zu bewahren.

Ohne den Anspruch zu machen, die überaus verwickelten Probleme der Legende von der heiligen Kümmernis damit gelöst

[1] Rehorn: Der heilige Kummernus oder die heilige Wilgefortis. Ein Beitrag zur Geschichte und Deutung eines alten Kultus. Germania, Vierteljahrsschrift für deutsche Altertumskunde, herausgegeben von Bartsch, 32. Jahrgang, Wien 1887, S. 474. Übrigens deutet der Verfasser die Gestalt der Heiligen auf Thor.

zu haben, was eine res magni laboris wäre, finde ich mich zu dem Schluß berechtigt, daß wir hier einem mythologischen Begriff von der belasteten und entlasteten Erde auf der Spur sind, ähnlich dem, von dem Solon spricht, als er die Lastenabschüttlung, die *σεισάχθεια*, durchgeführt hatte.

»Sobald wir in die Reste des ältesten attischen Dichters blicken, treffen wir auf die wunderbar persönlich göttlich geschaute schwarze Mutter Erde, der sie die *ὅροι*, die Schuldsteine, in den Leib gestoßen haben. Solon hat sie weggenommen und der befreiten Erde gilt die *θυσία σεισάχθεια*. Die *μήτηρ μεγίστη δαιμόνων Ὀλυμπίων, Γῆ μέλαινα*, soll für Solons Werk als Zeugin auftreten[1].«

Dieses Motiv nun der Belastung und Entlastung der Erde, welches, in die rein menschliche Sphäre gerückt, zum verwirklichten oder verhinderten stuprum wird, ist dasjenige, welches die Legende und den Kult der heiligen Kümmernis mit der Befreiungsgeschichte der Waldstätte verknüpft hat. Aus den früheren Ausführungen wissen wir, daß sich im »Fiesko« die Gefährdung der republikanischen Freiheit darstellt als Anschlag auf die Ehre der symbolischen Gestalt Bertha und daß auch im »Wilhelm Tell« die Gefährdung und Rettung der Freiheit begleitet ist von Berthas Einkerkerung und Befreiung. Diese unbewußte Symbolik darf auch hier als wirkend angesetzt werden und dann ist die vom Inzest bedrohte Kümmernis das Bild eines gegen die Gewalt eines Herrschers sich sträubenden Landes. Die drei parallelen Motive also, nämlich 1. die abgewendete Bekümmerung (Inzest) durch den Vater (in der Legende), 2. Entkümmerung des Kulturbodens (Sinte Ontkommers Polder) und 3. Befreiung des Landes von der Gewaltherrschaft (in Sage und Brauch) erwachsen aus einer im Unbewußten vorhandenen integralen Vorstellung (Ödipuskomplex).

Die übrigen Motive, so sehr sie ebenfalls eine Behandlung mit den Hilfsmitteln der Psychologie des Unbewußten forderten, muß ich in diesem Zusammenhang übergehen.

So wenig ich es noch an der Zeit halte, mit einem abschließenden Ergebnis der bisherigen Untersuchungen hervorzutreten, so sehr ist es wieder erforderlich, daß wir uns Inhalt und Bedeutung des bisher Gefundenen zum Bewußtsein bringen.

Die in vielen anderen Beziehungen — die Gegenstand zum Teil der Staatslehre, zum Teil der Soziologie sind — durch wirklichkeitsgemäße Motive der Zweckmäßigkeit bestimmten, zwischen dem Fürsten, dem Volk und dem Land obwaltenden Relationen sind in ihrem psychischen Grundbestand durchwirkt von den wirklichkeitsfremden Motiven der typischen Familienkonstellation. Das hat zur Folge, daß jedes politische Geschehnis zu seinem vollen Verständnis der Verfolgung in die Dimension dieser unbewußten Faktoren bedarf. Es sind diese Faktoren identisch mit jenen, die wir schon

[1] Dieterich: Mutter Erde, S. 37.

eingangs als die Imponderabilien des staatlich-gesellschaftlichen Lebens bezeichneten. Von der Feststellung dieses Vorhandenseins ist der nächste Schritt der zu der Erkenntnis der funktionalen Abhängigkeit dieser einzelnen Faktoren voneinander. Es würde die Lösung dieser Frage uns in den Stand setzen, die unbewußte Dynamik konkreter Geschichtsepochen in Erkenntnisnähe zu bringen.

Der Herrscher ist in allen seinen Formen, auch in der älteren Form des Priesterkönigs und der noch älteren des Magiers[1], eine Erneuerung der Vater-Imago. Von den beiden Grundelementen des Staates, der genossenschaftlichen und herrschaftlichen Verbindung, stellt er die sichtbare Verkörperung der zweiten dar. Die affektive Einstellung zu ihm wäre schon aus diesem Grunde eine ambivalente. Unterstützend für diese tritt nun noch sein aus Sage und Mythus erschlossenes Gattenverhältnis zur Erde dazu. Die Erde aber, als mütterliche Potenz, entspricht dem ersten, dem genossenschaftlichen Element, als die gemeinsame Mutter aller Sterblichen, der gegenüber alle Menschen Brüder sind. Es ist einleuchtend, daß die organisierende, ordnende, Unterschiede setzende Gewalt des herrschaftlichen Prinzips in einem bald offenen, bald versteckten Gegensatz zu der ausgleichenden, begütigenden, spendenden Gewalt der Erde stehen muß. Das hat zur Folge, daß in allen Krisen, die — aus welchen Ursachen immer — das väterliche, herrschaftliche Prinzip erschüttern — und eine Bereitschaft, es erschüttern zu lassen, ist immer vorhanden — eine sozusagen automatische Hinwendung zu der mütterlichen Potenz des heimatlichen Bodens eintritt. Hier ist es nun von ungeheurer Bedeutung für den Verlauf einer jeden Revolution, ob die große Masse des Volkes noch ein seelisches, wenn auch unbewußtes Verhältnis zum Boden besitzt. Sie vermag dann ohneweiters eine große Menge der bei der Ablösung von der Person des Fürsten freiwerdenden Libido, die sich dem Bewußtsein als Anhänglichkeit, Treue, Loyalität darstellt, auf die komplementäre Potenz zu übertragen. Auf diesen Vorgang wurde bereits bei Besprechung der »Jungfrau von Orleans« hingewiesen. Die bedrängte Muttererde gewinnt selbst Gestalt und erwehrt sich in der Person des reinen Mädchens der Eindringlinge, die ihren Leib bedrohen. Anders dann, wenn diese Übertragung gehemmt ist, sei es, daß der Haß sein Objekt nicht lassen kann, um ihm immer wieder das zu rauben, was er ihm vorher überreich gespendet hatte, sei es, daß die lange dauernde Losgelöstheit von der Scholle den Menschen der Erde mehr entfremdet hat, als mit dem Menschenwesen vereinbar scheint[2]. Dann trägt der Mensch eine Last von unbewußten

[1] Vgl. Frazer: Lectures on the early history of the kingship, London 1905, Lecture IV—V.

[2] In einem alten Buch lese ich die sehr zeitgemäßen Worte: Das Erste und Letzte des besseren Menschen ist der heimatliche Boden. Wenn ihm eigentümlich kein Grashalm sproßt, keine Blüte vom Baume haucht — wie deutet und begreift er da das Wohl und Weh des Landes? — Die Zertrümmerung des Bodens, lediglich

Affekten, Vorstellungen und Funktionen mit sich, mit denen er nicht fertig wird. Er ist besessen von ihnen. Seine Libido strömt zurück. Er wird zum Wilden, zum Tier. Der Herrscher wird ihm zum Magier, den er erschlägt und verzehrt, wenn er glaubt, daß sein Wirken dem Stamm Unheil gebracht hat.

Daß auch in diesem ominösen Landstrich, der sich Europa nennt, die Menschen vor diesem Rückfall in urtümliche Barbarei nicht bewahrt sind, lehrt eine Geschichte aus der französischen Revolution, die Hippolyte Taine[1] wohlverbürgt wiedergibt. Sie handelt von dem grausigen Ende des Herrn von Guillin-Dumontet, Seigneurs auf dem Schloß zu Poleymieux bei Lyon.

»Am 26. Juni 1791 um zehn Uhr morgens ziehen die Munizipalitäten von Poleymieux und zwei anderen Ortschaften beschärpt und in Begleitung von 300 Nationalgardisten vor das Schloß und verlangen — da sie keinen anderen Vorwand haben — die Herausgabe der Waffen. Frau Guillin erscheint, erinnert die Ruhestörer an das Verbot des Departements und ersucht um Vorweisung eines sie zu dieser Expedition berechtigenden amtlichen Befehls; man verweigert die Vorzeigung. Nun kommt der Schloßherr selbst heraus und erklärt, öffnen zu wollen, falls man die Ordre vorzeigt; dies kann man nicht tun, weil man eben keine Ordre besitzt . . . Das Haus wird von unten bis oben geplündert und dann in Brand gesteckt. Guillin, der sich in den Turm geflüchtet, schwebt bereits in Gefahr, von den Flammen erreicht zu werden, als einige der Angreifer — weniger grausam als die übrigen — ihn ermuntern, herabzukommen. Da sie sich für sein Leben verbürgen, leistet er ihnen Folge. Aber kaum ist er unten, wirft sich die Menge auf ihn und schreit, daß er umgebracht werden müsse, da er vom Staat eine Leibrente von 36.000 Francs beziehe, und daß diese Summe nach seinem Tode der Nation zugute komme. Man haut ihn in Stücke, schneidet ihm den Kopf ab, trägt diesen auf der Spitze einer Lanze umher, zerhackt den Leichnam in kleine Stückchen, die man an die Pfarrbezirke versendet; einige tauchen ihre Finger in das Blut des Ermordeten und bemalen sich damit das Gesicht. Die Verwirrung, der Lärm, die Feuersbrunst, der Diebstahl, der Mord scheint in der Rotte nicht bloß die Grausamkeitstriebe der Wilden, sondern auch die blutdürstigen Gelüste der Raubtiere geweckt zu haben; mehrere lassen sogar einen Vorderarm des Entseelten braten und verzehren denselben bei Tisch[2].«

---

nach dem Handelsprinzip . . . zerstört die Familienautorität in ihrer Wurzel und damit das innerste Staatsleben. Griechenland mußte in Sklaverei geraten, sobald es nur Kaufleute und keine Gutsbesitzer hatte. — J. E. v. Koch-Sternfeld: Beyträge zur teutschen Länder-, Völker-, Sitten- und Staatenkunde, Passau 1825, 1. Band, S. 346.

[1] Entstehung des modernen Frankreich II, 1; S. 381.

[2] Alle Züge dieses Gemäldes, das ich hier entworfen habe, sind mir von Frau Dumontet selbst geliefert worden. Sie ermächtigt mich durch ihre Unterschrift, für die Richtigkeit der Erzählung einzustehen. (Anmerkung von Taine.) Mallet-Dupan im Mercure de France vom 20. August 1791: Das in Lyon eingeleitete Verfahren hat die Richtigkeit dieser Menschenfresserei bestätigt. (Anmerkung von Taine.)

Man vergleiche noch den Fall des Generaladjutanten Laleu, dem ein Soldat das Herz herausriß und an den Mund führte, als wollte er es verschlingen, und eine ähnliche Behandlung des zerstückelten Leichnams der Fürstin Lamballe[1]. Im Blute des Generalmajors de Rochemaure wäscht der Henker seine Hände und besprengt damit die Zuschauer[2].

Die Geschichte des Herrn von Guillin-Dumontet ist ein völkerpsychologisch-politisches Gebilde von seltener Durchsichtigkeit. Es ist, als ob die ganze Reihe von Umwandlungen und Differenzierungen, die aus dem Vater der Urhorde in unendlich langen Zeiträumen den Totem, den Herrscher und den Gott gemacht haben, hinweggenommen wäre. Herrn von Guillin-Dumontet widerfuhr es auf diese Weise, von dem rasenden Rücklauf, in den der höchst komplizierte Mechanismus europäischen Denkens und Handelns in jener großen Zeit geriet, ergriffen und auch in der leidvollen Wirklichkeit an jenen psychologischen Ort geschleudert zu werden, an dem sich seinesgleichen vor Zehntausenden von Jahren realiter, dann aber Äonen hindurch nur mehr unbewußt befunden haben. Als der Vertreter der sonst unberührbaren herrschenden Kaste wird er bei diesen Saturnalien der Canaille wie der Totem getötet, zerstückelt und von der Gemeinde verzehrt, die sich so auf mystische Weise zur Identität mit ihm erhöht. Es liegt nahe, daß die Ströme edlen Blutes, die in jenen Tagen vergossen wurden, einem ähnlichen unbewußten Wahn geopfert wurden[3].

Das Bewußtsein freilich fand für diese Vorgänge, von denen es sich plötzlich überschwemmt sah, nicht mehr die richtigen Worte. Die Sprache war ja seit jenen fernen Tagen immer mehr in den Dienst wirklichkeitsangepaßter Interessen gestellt worden. Trotzdem ist es aus dem Zusammenhang heraus nicht schwer, zwischen dem Ausruf, der Seigneur beziehe eine jährliche Rente von 36.000 Francs, die nach seinem Tode der Nation zugute komme, und der urzeitlichen Opferung einen Zusammenhang in dem Sinne herzustellen, daß dieser Ausruf die neuzeitlich-ökonomische Ausdrucksform dar-

---

[1] Taine, II 1, S. 307.

[2] Taine, ebdt. S. 360.

[3] Taine wird nicht müde, den unpersönlichen Charakter dieser Exzesse zu betonen. »Nirgends bricht der Aufstand infolge persönlicher Rache der Dörfer an ihren Seigneurs aus. Nicht aus Groll schießt der Bauer auf den ihm in die Quere kommenden Edelmann, nicht ein Individuum, sondern eine Klasse wird verfolgt und soll vertilgt werden.

Im Bezirk von Crémieux, wo die Zerstörungssucht eine große Ausdehnung angenommen hat, sind, wie die Gemeindebeamten jener Stadt berichten, alle Adeligen Patrioten und Wohltäter. In der Dauphinée sind die Seigneurs . . . die ersten gewesen, die den Ministern gegenüber die Verteidigung der Volksrechte und der öffentlichen Freiheiten in die Hand genommen haben.

In der Auvergne zeigen sich die Bauern selbst sehr unwillig, ‚gegen so gute Seigneurs so übel vorzugehen', aber sie glauben es tun zu müssen.« (Taine, a. a. O. S. 101 bis 102. — Deutlicher ließe es sich gar nicht ausdrücken, daß es sich dabei um einen aus dem Unbewußten stammenden Zwang handelte.)

stellt für das Freiwerden der mystischen Kräfte, die sich die Gemeinde im Fleisch und Blut des Getöteten aneignet.

Die hier entwickelte Auffassung dieser Geschichte hat vielleicht manches Ungewohnte. Was mich indes bewogen hat, mich nicht mit der Marke »neuzeitlicher Kannibalismus« zufrieden zu geben, war einmal die Überzeugung, daß der Kannibalismus, wenn er überhaupt jemals eine bloß ökonomisch bedingte Erscheinung war, von einer gewissen Kulturstufe an jedenfalls ein psychologisches Problem zu werden beginnt. Bestimmend dafür waren auch eine Reihe von Zügen des gemeldeten Ereignisses, durch die dieses über ein bloßes Töten und Verzehren hinausgehoben wird. So erscheint mir insbesondere das Verschicken der Leichenteile an die umliegenden Dörfer als ein später Nachhall irgend eines urtümlichen Ritus.

Das französische Volk hat, ehe es noch in einem seiner gewaltigsten Erlebnisse, Napoleon, die Rückkehr zur ordnenden väterlichen Gewalt feierte, einen Ausweg aus der verderblichen Stauung seiner seelischen Energie in der geglückten Übertragung auf einen anderen irrationalen Gegenstand gefunden, auf den von den dunklen Mythen frühester Menschheitsgeschichte mit den Schleiern des Geheimnisses umsponnenen Boden der Mutter Erde. Die Vateridee des Königs war zu einem bloßen Schemen verblaßt, dafür hebt die mütterliche Gestalt der Erde ihr Haupt aus dem Dunkel des Unbewußten hervor. Der Volkskörper gesundet in ihrem Anblick und im Kampf für das neu- oder vielmehr wiedergefundene Ideal.

Man betrachte unter diesem Gesichtspunkte etwa die Marsellaise. Als Kunstwerk steht sie ja nicht sehr hoch und ihr Pathos ist stellenweise geradezu lächerlich. Aber wie sehr ist sie von diesem irrationalen Moment, der Liebe zum Boden des Vaterlandès, des Amour sacré de la patrie durchdrungen:

S' ils tombent, nos jeunes héros.
La terre en produit de nouveau:
Contre vous tout prêts à se battre

heißt es in der vierten Strophe, besonders deutlich aber in der fünften:

Tous ces tigres qui sans pitié
Déchirent le sein de leur mère[1].

(Gemeint sind die Emigranten, die Frankreich mit fremder Hilfe bekriegten.)

Dann der Refrain:

Marchez, qu' un sang impur abreuve nos sillons,

[1] Vgl. Livius II, 40, 6: potuisti populari hanc terram quae te genuit et aluit? sowie die Beispiele bei Rank, »Um Städte werben« und Dattner, »Die Stadt als Mutter«. Internat. Ztschr. f. ärztl. Psychoanalyse II, S. 50, beziehungsweise 59.

was an uralte Opferbräuche anklingt. Auch der Chant du départ von Joseph Chénier, der aus derselben Zeit stammt, schlägt ähnliche Töne an — in den Worten der Mutter an die ausziehenden Soldaten:

Nous vous avons donné la vie,
Guerriers, elle n'est plus à vous.
Tous vos jours sont à la patrie,
Elle est votre mère avant nous.

Frankreich ist bewundernswert wegen dieser Fähigkeit, aus den schlimmsten Krisen seiner Geschichte bisher noch immer durch eine derartige Idee oder ein Symbol von hinreißender Wirksamkeit — wie die »Jungfrau von Orléans« — den Ausweg gefunden zu haben. Das unter dem Zeichen des »unsterblichen Frankreich« während des letzten Krieges vor sich gegangene Bündnis zwischen Atheismus und Katholizismus war ein neuer Beweis dafür. Deutschland dürfte sich glücklich schätzen, wenn es ähnlich begnadet wäre.

* * *

Unter den neueren Dichtern gibt es keinen, der der vaterfeindlichen, revolutionären Tendenz und dem Streben nach Freiheit, die immer wieder unter dem Bild der Mutter geschaut wird, mit größerer Leidenschaft zum Ausdruck verholfen hätte als Swinburne in seinen »Liedern vor Sonnenaufgang«[1].

Swinburne hat neben manchem Rhetorischen — er hat lyrische Gedichte mit mehr als 40 Strophen — glänzende Verse geschrieben, in denen die Pracht alter Mythen wieder lebendig wird: vor allem die wunderbare »Hertha«, einen Sang an die Erdenmutter, der mit einer lebendigen Fähigkeit urtümlicher Anschauung mühelos all die Symbole wieder schafft, unter denen die vielgestaltige Göttin je verehrt wurde.

Hier möchte ich aber vor allem hinweisen auf die beiden Stücke, die mit Mater dolorosa und Mater triumphalis überschrieben sind. Während das erste, dem das Motto aus Viktor Hugos »Misérables« vorangestellt ist:

Citoyen, lui dit Enjolras,
Ma mère, c'est la République,

die mütterliche Gestalt der Freiheit im Zustand der Unterdrückung vorführt, ist die »Mater triumphalis« ein Siegeshymnus, nicht nur auf die Freiheit, die Republik und den mütterlichen Typus der Gemeinschaft, sondern auf die Mutteridee überhaupt. Ich führe gerade nur die bezeichnendsten Strophen daraus an.

[1] Songs before Sunrise. London, Chatto and Windus. — Ich zitiere nach den Übertragungen von Otto Hauser, Weimar 1912, Alexander Dunckers Verlag, nur was dort nicht übersetzt erscheint, nach dem Urtext.

1. Mutter der zeitdurchwandernden Geschlechter,
Hauch aus des Menschen Mund, sein Lebensblut,
Gott über allen Göttern, reiner, echter,
Licht überm Licht bist du, das höchste Gut.

8. Die Sagen, in der Urzeit ausgesponnen,
Die grauen, die uns bergen deinen Schein,
Die Göttermären, die der Mensch ersonnen,
Er wob sie dir zu Kleid und Flor allein.

9. Jedem wird deine Hand Erquickung geben,
Der matt von falschem Frieden oder Streit,
O du, die Auferstehung und das Leben,
Das Heil und Gott und Mensch in Einigkeit.

10. Dein Schwingenpaar schattet das Wasser, deine
Augen durchstrahlen Licht und Finsternis,
Von deiner Füße feuerhellem Scheine
Wird licht der Erde dunkeltiefster Riß.

18. Nackt ist im Glanze wie der ersten Stunden,
Ein neugeboren Mägdlein dann die Welt;
Die Erde ihrer Liebe all entbunden,
Der Himmel all von seinem Glanz erhellt.

19. Denn sie sind dein in ihrer Jubelfeier,
Dein tiefste Tiefe, höchste Höhe dein,
Was Schemen war, der Zeit zerrissne Schleier,
Wie Kön'ge, hingestürzt vor deinem Schein.

22. Den Kronenhäuptern ist das Licht genommen,
Der nahe Morgen macht die Fackeln bleich,
Denn sie erlöschen, wenn das Licht gekommen,
Die Reiche so, wenn zu uns kommt das Reich.

24. O Mutter, sieh, ich bin in deinen Händen
Die Harfe, die nur Liebe singt zu dir.
Wie Wind und Meer im Kampfe nimmer enden,
Also in unsrer Liebe ringen wir.

25. Kein Höfling bin ich, zu geringem Lohne
Von dir gedungen zu geringer Pflicht;
Nicht schrecken mich dein Sturm, gestürzte Throne,
Geschmolzne Kronen mich, selbst Sünden nicht.

26. Du hast gesündigt, doch bist frei von Sünden.
Du warst besudelt, doch bist makelrein;
Verwandt dem Menschen, doch nicht zu ergründen,
Sät deinem Schoß die Zeit die Saaten ein.

27. Ich bitte dich, furchtbare Mutter, sende
Mir, was du immer willst, ich dank' es dir!
Wie wär's, wenn je ein andrer vor dir stände
An dieser meiner Statt, wie dann mit mir?

39. Komm, ob vor dir zur Läutrung hergetrieben,
Verzehrend Feuer auch die Welt durchloht,
Laß nur dein Antlitz sehn uns, die dich lieben,
Und wär's zum Tod uns, komm, gib uns den Tod![1]

Auch der psychologische Laie darf sich hier fragen, wie der Dichter eines Landes, das Tyrannenmacht seit Jahrhunderten nicht mehr verspürt hat, wie insbesondere ein Poeta laureatus des Victorian Age zu diesen revolutionären Tönen kommt. Nur die psychologische Einsicht, daß die revolutionäre Gesinnung, komme sie nun in Worten oder Taten zum Durchbruch, keines von den sichtbaren Gebilden ist, die der Strom des politischen Getriebes selbst anschwemmt, sondern daß sie eine Schichte des Urgesteins bildet, aus dem jener Strom erst entspringt, vermag dieses Phänomen zu erklären.

* * *

Die Zerstörungssucht, wie die vulgäre Psychologie sagt, der Negativismus in der Sprache der Bewußtseinspsychologie, die Feindschaft gegen die Realität und das Weib, beide verursacht durch eine nicht überwundene Bindung an die Person der Mutter selbst, nicht an ihren Typus, sind Kennzeichen nicht nur der Attentäter[2], sondern der großen Revolutionäre überhaupt. Der Abscheu erregende Marat gehört ebenso zu ihnen wie der Tugendfanatiker Robespierre. Was zwischen dieser Art Menschen und einem Swinburne liegt, das ist nun allerdings eine Kluft, genau so groß wie die zwischen Ungeist und Geist und ich glaube an keine geistige Chemie, die uns zeigt, wie dieser aus jenem entstünde. Nur die unbewußte Dynamik stellt eine Gemeinsamkeit her und nur diese ist das Thema der Psychologie und der Psychoanalyse.

* * *

Man muß der Versuchung entsagen, in dem Gegensatz des monarchischen, auf der Idee der Herrschaft begründeten Staates und der auf Gleichheit und Brüderlichkeit gegründeten Republik einen Universalschlüssel für die Erkenntnis alles historischen Geschehens erblicken zu wollen. Was in Wirklichkeit Republik heißt, entspricht bei weitem nicht immer dieser idealen Republik im Sinne der revo-

[1] Vgl. noch die Schlußzeilen des Song of the Standard:

This thing is the fairest in all time of all things, in all time is the best —
Freedom, that made thee, our mother, and suckled her sons at thy breast,
Take to thy bosom the nations, and there shall the world come to rest.

(Songs before Sunrise, p. 228) und die umfangreiche Insurrection of Candia (p. 240—250), besonders Antiphony 5, ferner Epilogue (p. 278) und Mentana: First Anniversary (p. 65).

[2] Vgl. Rank: Der Familienroman in der Psychologie der Attentäter. Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse I, S. 565 ff. Hans Blüher: Die Rolle der Erotik I, S. 104, über den Apachen Bonnot und den Königsattentäter d'Alba.

lutionären Dichtungen Swinburnes. Und ein mütterlicher Staatstypus wäre sie in jedem Falle nur dann, wenn der Wegfall jeder affektiven Beziehung zum Repräsentanten der höchsten Gewalt schon einen mütterlichen Staatstypus ergäbe. Das ist nun offenbar nicht der Fall, wie ein Hinblick auf das alte Rom und das moderne Frankreich lehrt. Aber immerhin, dem Unbewußten erleichtert das Fehlen dieser Relation die Hineinlegung des weiblichen und mütterlichen Elements. Es ist von der unheilbaren Illusion erfüllt, daß das Glück von der Freiheit abhängt und daß die Freiheit identisch sei mit der politischen Freiheit, wie man sie durch die revolutionäre Beseitigung der Monarchie zu erringen wähnt. So sehr nun auch Wissenschaft und Praxis die sozialen und wirtschaftlichen Abhängigkeiten als die eigentliche Quelle aller Unfreiheit erkennen lassen, so ruht sich die menschliche Naivetät von diesem notwendigen, aber überaus schwierigen Kampf gegen ungreifbare Mächte immer wieder gern in einem Kampf gegen persönliche, greifbare Gewalten aus. Jedes revolutionäre Zeitalter tritt einmal in ein Stadium lustvoller Angst vor der Wiederkehr der alten Gewalten. Der Kampf gegen diese Gespenster gibt Gelegenheit, primitivere Betätigungsweisen unseres psychischen Apparates in Tätigkeit zu setzen und so wird jeder Anlaß dazu mit Freuden ergriffen und zu offiziellen Infantilismen mißbraucht. Ist ja doch die monarchische Idee, selbst wenn sie in der Wirklichkeit des politischen Lebens beseitigt ist, noch nicht von dem schwer belehrbaren Unbewußten überwunden, wo sie, wie früher gezeigt wurde, enge verknüpft erscheint mit der Urfunktion gegenständlichen und emotionalen Denkens, dem Ödipuskomplex.

So mag, allen Vernunftgründen zu Trotz, eine beständige unbewußte Bereitschaft bestehen bleiben, sich einer Persönlichkeit von idealem Machttypus zu unterwerfen, und zwar gerade in den exzessivsten Elementen: die Stärke ihres Hasses läßt schließen auf die Stärke ihrer Liebe und Treue, die durch jenen überwunden werden mußte. (Es kann kein Zufall sein, daß die bis dahin loyalsten Gebiete Mitteleuropas — Berlin, Bayern, Ungarn — die Revolution am energischesten durchgeführt und bis in ihre äußersten Konsequenzen erlebt haben. Auch das heute durch und durch republikanische Tirol gehört hieher.)

Als Beispiel für die durch diese Bereitschaft — Hand in Hand mit realen Unzulänglichkeiten einer noch nicht gefestigten Staatsform — ermöglichte Hinwendung zum väterlichen Machttypus wurde oben die Errichtung des napoleonischen Kaisertums angeführt. Auch Augustus wäre zu nennen. Was in der Realität diesen idealiter immer möglichen Übergang ermöglichte, ist die betrübende Erfahrung, daß nun einmal in dieser Menschenwelt Freiheit und Unordnung näher zusammengehören — als Freiheit und Ordnung.

Das lehrt auch die Geschichte der deutschen Kaiseridee, die durch alle Jahrhunderte hindurch Glanz und Trauer der deutschen

Geschichte begleitet hat[1]. Die verehrte und ersehnte Gestalt des Kaisers war das notwendige Gegenstück zu der individualistischen Zersplitterung der Nation. Der Deutsche konnte sich die Muttergestalt seiner Germania ohne einen Kaiser nicht denken. Es ist eine typische Äußerung dieser Kaisersehnsucht, wenn Paul Heyse im Revolutionsjahr 1848 singt:

O du Deutschland, edle Fraue,
Welch ein schlimme Witwentrauer
Ist gekommen über dich,
Seit dein weiland Mann und Kaiser
Stieg hinab in den Kyffhäuser,
Barbarossa Friederich.

Dasselbe Bild findet sich zweimal bei Geibel:

Deutschland, die Witib, saß im Trauerkleide
Und ihre Stimme war von Stöhnen heiser,
Da man sie schied von ihrem Herrn und Kaiser,
Dem sie verschworen war mit teurem Eide.

(Für Schleswig-Holstein, 1845/6.)

Deutschland, die schön geschmückte Braut,
Schon schläft sie leis und leiser —
Wann weckst du sie auf mit Drommetenlaut,
Wann führst du sie heim, mein Kaiser?

(Lied des Alten im Bart.)

Was sich unter diesen uns wohlbekannten Bildern darstellt, ist spürbar mehr als der Wunsch nach einer zweckmäßig ordnenden obersten Gewalt. Es ist auch mehr als der infantile Wunsch nach einer machtvollen Persönlichkeit, die die leergewordene Stelle der Vater-Imago ausfülle. Es liegt — dieses vielleicht nicht für jeden spürbar — eine rein männliche Erotik darinnen. Es ist das »Bild des Helden«[2], dessen Formung zwar ohne Zweifel angeregt wird durch das früh-infantile Bild des Vaters, aber schon innerhalb des Unbewußten eine relativ selbständige Wesenheit erlangt, als das in der Regel verdrängte und sublimierte Gegenstück zu dem weiblichen erotischen Ideal. Der überlegene Mann wird vom Mann des von Blüher sogenannten Typus inversus — der nicht krankhafter Art ist — mit nicht minderer erotischer Glut verehrt als vom Weibe. Und gewiß verdankte die innerhalb unseres Kulturkreises zum größten Teil erstarrte Institution des Königtums eine gewaltige Verlängerung ihrer Lebensdauer dem Umstande, daß ihre Form, zwar schon lange nicht mehr von Helden, sondern nur von Masken ausgefüllt, dem Unbewußten ein sinnliches Material für eine einwand-

[1] Vgl. die Quellensammlung von Friedrich Stieve: Die deutsche Kaiseridee im Laufe der Jahrhunderte, München 1915.

[2] Vgl. Blüher: Die Rolle der Erotik, I, S. 241 ff.

freie Betätigung dieser heimlichen Erotik bot. Es wäre ein grober Irrtum, zu meinen, daß die Untertaneneigenschaften der Loyalität und Fürstentreue bloß knechtisch oder unecht sein müßten. Das Beispiel Bismarcks sollte vor dieser demagogisch-primitiven Psychologie bewahren. Wenn auch diese Eigenschaften nicht durchaus zu den ethisch hochwertigen gehören mögen, ihre psychologische Bedeutung ist eine tiefere. Was man Loyalität nennt, ist auch nicht die bloße Gesetzlichkeit (Legalität) der Handlungen, so weit sie das monarchische Interesse berühren. Sie ist vielmehr die gefühlsmäßig erlebte, in der Form einer dauernden Gesinnung konzentrierte Gesamtheit der Denkhemmungen, die man sich auferlegt, um den Glauben an das in sichtbare Erscheinung getretene Heldenideal nicht zu verlieren. Nicht anders wüßte ich mir eine Äußerung in den Memoiren des Marschalls Marmont zu erklären, die Taine[1] anführt:

»1792 empfand ich für die Person des Königs ein schwer zu schilderndes Gefühl, das fast an religiöse Verehrung grenzte, eine tiefe Hingebung, etwa wie man sie einem Wesen höherer Gattung schuldet. Das Wort König besaß damals eine mächtige Zauberkraft, die in den Augen der Rechtlichen und Reinen durch nichts verringert werden konnte . . . Diese Religion des Königtums war in der Masse der Nation noch vorhanden, namentlich unter jenen Leuten von guter Herkunft, die, in großer Entfernung vom Hofe lebend, mehr von dessen Glanz als von dessen Unvollkommenheiten wußten . . . Diese Liebe wurde zu einer Art von Kultus.«

Immerhin hat z. B. das Unbewußte des mitteleuropäischen Menschen die ihm unlängst widerfahrene Einbuße verschmerzt, unter der bedeutsamen Mithilfe der quantitativen Erweiterung des Heldenbegriffs, an der während des vorangegangenen Krieges unermüdlich gearbeitet wurde. Das Unbewußte hatte neue Plätze — neue Illusionen — besetzt, ehe es die alten räumen mußte. Allerdings ergab sich bei dieser neuen Verteilung der männlich-erotischen Komponente des dynastischen Gefühls eine Zersplitterung, die energetisch von Nachteil war; und auch die rein väterlich-autoritäre Komponente fand nicht so schnell ein geeignetes Objekt zur Besetzung und hat es wohl auch heute noch nicht gefunden, wie die im Deutschen Reiche immer wieder aufflammenden Unruhen zeigen.

* * *

Die Unvollständigkeit dieser Vorarbeit wird keinem Wissenden entgehen. Wenn ich eine Zusammenfassung ihrer Ergebnisse, wie sie sich mir darstellen, versuchen wollte, würde sie wohl zum größeren Teil aus Desideria bestehen, die hier noch nicht erfüllt erscheinen. Aber gewiß nicht minder zahlreich wären die Desideria an

[1] Entstehung des modernen Frankreich III, 1, S. 9.

die Vertreter anderer Forschungsgebiete (Methode der Geschichtsforschung, Literaturwissenschaft, Hagiographie, Kunstgeschichte), die ich zu stellen hätte, um für meinen Teil jenen anderen Forderungen genügen zu können.

Auf ein Hordenstadium — ich weiß nicht, ob es das älteste ist — in dem die die Gemeinschaft stützenden Affekte an dem Ältesten der Horde als dem Vater und an der uterinen Geschlechtsgruppe als der mütterlichen Potenz hafteten, folgt eine Periode der Wanderungen und Kämpfe, in deren Verlauf die männliche Gesellschaft sich zum psychischen Kraftzentrum der Gemeinschaft entwickelt.

Das nachfolgende Stadium der Seßhaftigkeit ist gekennzeichnet durch die territoriale Bindung. Sie findet ihren psychischen Ausdruck in dem affektiven Verhältnis zur Erde. Die Vater-Imago wird vom Herrscher des Landes besetzt. Die mann-männliche Erotik erscheint in ihrer Stärke etwas herabgesetzt. Der Boden, zunächst Gemeineigentum, wird privater Besitz; er erfährt eine libidinöse Besetzung, die heute noch aus paranoischen Wahngebilden erschlossen werden kann. Die von einem, wenn ich richtig sehe, irregeleiteten, weil über unaufhebbare Naturbedingungen sich hinwegsetzenden Realitätssinn vorgenommene Gleichsetzung des Bodens mit anderen Produktionsmitteln und seine Herabsetzung zu einer käuflichen Ware, Hand in Hand mit der durch die Überbevölkerung vor sich gehenden Loslösung vom Boden, führt zur Rückkehr in den Hordenzustand. Es ist das Zeitalter der sozialen Massenbewegungen und der Organisation, das heißt des bisher mißlungenen Versuches, nach der Zerstörung des Mensch-Erde-Organismus einen neuen Organismus zu schaffen. Ohne eine Naturgrundlage würde natürlich auch diese Gemeinschaftsform, die über die bisherigen Ländergrenzen hinausstrebt, nicht bestehen können. Als eine solche würde natürlich sinngemäß die männliche Gesellschaft dienen müssen, wofür ich eine Andeutung in dem Ruf nach der Vereinigung der Proletarier aller Länder zu erkennen meine. Die Form aber, die sich diese Gemeinschaft zu geben verspricht, der sozialistische Staat, der Staat der umfassenden, allen Gliedern in »gleicher« Weise zukommenden Fürsorge, dieses große politische Integral, wäre die vollkommenste Erneuerung des mütterlichen Gemeinschaftstypus der Urzeit. (Über seine Möglichkeit ist damit natürlich noch nichts gesagt.)

Ich glaube, daß es drei in letzter Linie erotische Potenzen sind, die aller menschlichen Gemeinschaft, also auch dem Staat zugrunde liegen: die väterliche, die mütterliche und die mann-männliche. Es sind eben die Potenzen, denen eine Verwirklichung in der Realität nicht beschieden ist. Die Potenz der mann-weiblichen Erotik ist nicht gemeinschaftsbildend; das war der große Irrtum aller Theorien, die den Staat als eine erweiterte Familie betrachteten. Die Familie schließt sich gegen die übrige Gemeinschaft ab. Sie hat, wie die

Monade Leibnizens, »keine Fenster«. Ihre Interessen sind denen der Gemeinschaft nur zu oft entgegengesetzt.

Die wechselnde Stärke und gegenseitige Verflechtung dieser drei unbewußten Potenzen ist es, die Form, Inhalt und Schicksale der staatlichen Gemeinschaft bestimmt.

Wir hätten hier einen leitenden Gesichtspunkt für die Beurteilung des staatlichen Lebens, von dem wir auch dann ausgehen könnten, wenn wir die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft überhaupt einheitlich begreifen wollten. Ein auf diese Prinzipien gegründetes Unternehmen würde auch dem Vorwurf entgehen, den Max Weber[1] gegen die bisherigen Versuche allgemeinster Synthesis des historischen Geschehens erhoben hat.

»Es gibt eine sehr einfache Art, sich die Einheit alles geschichtlichen Geschehens und auch den Zusammenhang kulturellen Geschehens mit den übrigen Lebenstatsachen deutlich zu machen und so das Problem der soziologisch-geschichtlichen Anschauung der Kultur lösen zu wollen. Nämlich die ganze Weltgeschichte in allen ihren Teilen zu umfassen als evolutive Entfaltung irgend eines Prinzips, als seine stufenweise Verwirklichung im Weltgeschehen. Es ist im Grunde gleichgültig, ob man dabei von der teleologischen und dann notwendig mehr oder weniger religiösen oder der kausalen und demnach im ganzen mechanistischen Betrachtungsweise an die Geschichte herantritt; gleichgültig, ob man sie wie Augustin als Verwirklichung der göttlichen Idee, der civitas Dei in der natürlichen Welt, wie Hegel als den gottgewollten Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit, wie Saint-Simon und die Positivisten als die allmähliche Herauslösung menschlichen Denkens aus traditionellen und metaphysischen Formen oder wie Lamprecht als den Prozeß der stufenweisen Freisetzung des Individuums oder wie die Geschichtsmaterialisten als den der etappenweisen Entfaltung der menschlichen Produktivkräfte ansieht. Immer geschieht dabei ein und dasselbe, immer werden die Einzeltatsachen der Geschichte, indem man sie entweder auf eine einzige causa oder einen einzigen Zweck bezieht, hintereinander an ein einziges Gedankenband aufgehängt und in einen sehr simplen inneren Zusammenhang gestellt. Immer wird die Geschichte dabei und demnach der ganze Werdeprozeß des menschlichen Lebens in ungeheuer einfacher Weise als eine Einheit begriffen. Immer aber . . . wehrt sich in uns etwas dagegen, die Einzeltatsachen des Lebens dadurch ihrer Eigenbedeutung entkleidet zu sehen . . .

Alle großen Evolutionslehren sind bisher um die eine Tatsache der intellektuellen Entwicklung herumgruppiert; sie sind alle Paraphrasen der einzigen Tatsache, daß der Mensch, sowie er in der intellektuellen Sphäre allgemein und notwendig geistige Gegenstände aus sich setzt, durch die Entfaltung dieser Sphäre in notwendige und unentrinnbare Gesetze eingestellt ist, wobei sie je nachdem die Unterlage unserer Intellektualisierung, die Bewußtseinsentfaltung, oder deren Formen und Inhalte mehr ins Auge fassen und je nach ihrem Standpunkt nach verschiedenen Richtungen verfolgen . . .

Wenn Marx . . . den ganzen Weltprozeß in die sukzessive rationale Evolution der Produktionskräfte auflöst, so heißt das einfach ausschließlich

[1] Verhandlungen des zweiten deutschen Soziologentages 1912, Tübingen 1913.

die Intellektualisierung auf die Beherrschung der Naturkräfte ins Auge fassen . . . und in einer ungeheuer einseitigen Ausdeutung aus diesem einen Teil des intellektuellen Prozesses die ganze Weltgeschichte ableiten.«

Ein Versuch historischer Synthesis unter Anwendung unserer drei Potenzen würde durch diese Einwendung Max Webers nicht getroffen werden, weil er dem historischen Geschehen nicht mit intellektualistischen Konstruktionen zu Leibe rückt, die von dessen irrationalem Getriebe beständig überflutet werden, weil sie vielmehr dynamisch ist und weil sie schließlich das historische Geschehen dort erfaßt, von wo seine ursprüngliche Bewegung ausgeht, in der Psyche[1] und dort wieder an dem Ort der dauernden Urbilder alles Wissens und Wollens, dem Unbewußten, von dem die Bewegungsimpulse für das peripherische Seelenleben ausgehen. Eine derartig begründete historische Synthesis würde freilich auf einige Fragen, die die früheren Theorien beantworten zu können glaubten, keine Antwort geben; umgekehrt aber manches beantworten, wovon man bisher weder Frage noch Antwort gekannt hat.

---

[1] Psychologische Notwendigkeiten bilden den Kern alles dessen, was »Kultur« heißt; sie sind die Träger und inneren Beweger — sie sind in Wirklichkeit die »formenden« Kräfte jeder »Kulturentwicklung«. — Felix Krüger: Über Entwicklungspsychologie, S. 177. Engelmann, Leipzig 1915.

II.

Algernon Charles Swinburnes »Hertha«.

Um die Lösung der Fragen, welche der Schluß des ersten Teiles dieser Arbeit angedeutet hat, fördern zu können, müssen wir die Grundlage für die Untersuchung durch ein neuerliches Zurückschreiten in das Gebiet der Psychologie des Unbewußten zu verbreitern trachten. Wir benützen hiebei zunächst als Leitfaden das bereits oben (S. 37) erwähnte Gedicht von Swinburne: »Hertha«, einen Hymnus an die Erdenmutter, benützen, und zwar wegen der seltenen Klarheit, mit der hier unbewußte Denkmotive und Symbole gehäuft erscheinen, und der schöpferischen Kraft mythischer Intuition, die sich darin offenbart. (Die echt Swinburnesche Länge des Gedichtes erlaubt einige an der Numerierung der Strophen kenntliche Kürzungen. Die Übertragung ist von Otto Hauser nach Swinburne: Lieder vor Sonnenaufgang. Weimar 1912.)

Algernon Charles Swinburne: Hertha.

1. Ich bin Anfang, die Jahre,
Gott und Mensch sind durch mich,
Die Unwandelbare,
Vollkommne in sich;
Gott wechselt und Mensch und ihr körperlich Sein, doch die Seele
bin ich.

2. Ehe Land noch und Meer war
Und das Grashaar der Hut
Und der Waldbäume Heer war
Und das fleischfarbne Gut
Meiner Früchte an mir, da war ich, da hat in mir deine Seele geruht.

3. Erstes Leben entband
Meinem Urbronnen sich,
Jede Kraft, die es bannt,
Es befreit, ist durch mich:
Gott und Mensch sind aus mir und Getier und Gevögel: eh' Gott
war, bin ich.

8. Das Korn und das Feld,
Der Schollen Gerott,
Der Pflug, der bestellt,
Und der Pflugtiere Trott,
Die Tat und der Täter, die Saat und der Säer, der Staub, der da Gott.

9. Wie ich Leben und Blut dir gab,
Wer hat, Kind, dir 's genannt?
Von dem Feuer, das Glut dir gab,
Von dem Eisen, das band,
Von dem dunkelen Wechsel der Wasser, was hast du davon je erkannt?

10. Kannst im Herzen du sagen,
Daß dein Auge gesehn,
Was in Form dich geschlagen
Und wie das geschehn,
Welche Kraft und woraus dich vorm Himmel hier ließ mir am Busen entstehn?

11. Wer wies es im Bildnis dir,
Gab dir Kunde, woher?
Vertraut es die Wildnis dir?
Verriet dir 's das Meer?
Oder hieltest du Zwiegespräch im Geist mit der Nacht, ward vom Wind dir Gewähr?

12. Setzte ich einen Stern dir,
Strahlte der es dir zu,
Ward so sichtbar von fern dir,
Was ich kund dir jetzt tu,
Oder spracht ihr wie Brüder zusammen, die Sonne, die Berge und du?

13. Wer erfaßt, was besteht,
Wer erfaßt, was entflohn?
Nicht Prophet, nicht Poet,
Nicht Dreifuß, noch Thron,
Nicht Geist und nicht Fleisch, nur die Mutter weiß Antwort zu geben dem Sohn.

14. Nicht gezeugt, nein geboren,
Wenn die Kinder die Bahn
Ihrer Mutter verloren
Und in Furcht oder Wahn
Zu dem Gott, den sie machten, nun beten: sie regt 's nicht, wie oft es getan.

16. Ich bin in dir als Retter,
So gib, des bewußt,
Deiner Tat grüne Blätter,
Deines Traums weißen Blust
Und die Rotfrucht des Tods, denn ich gab sie, und Lebensblut, Atem der Brust.

17. Doch sollst du sie geben mir,
Wie du sie empfingst:
Frei gib dein Leben mir,
Wie du frei darin gingst;
Nicht daß du wie Sklave dem Eigner, wie Diener dem Herrn dich mir bringst!

20. Den vielwurzligen Baum,
Der rotfrüchtig sich
Hoch erhebt in dem Raum,
Seht den Lebensbaum mich;
Im Geknosp eures Seins ist mein Saft, ihr sollt leben, nicht sterben, will ich.

21. Doch der Götter Gebilde,
Die ihr selbst schuft in Not,
Deren Grimm, deren Milde
Euch vergibt, euch bedroht,
Sind Würmer der Rinde, die abfällt; nicht Leben ist ihrer, nein, Tod.

22. Mein Blut schließt die Stelle;
Ein Sternentanz irrt,
Daß die Nacht er erhelle,
Durch das Laub mir und flirrt,
Als Sonnen verehrt, bis die Sonne wie Funken ihn austreten wird.

23. Wo die toten Äonen
Das lebend'ge Gespinn
Meiner Wurzeln birgt, wohnen
Meine Donner tiefhin
Und im Braus meiner Zweige, ihr höret das Brausen des Meeres darin.

24. Da hört ihre Schwingen
Ihr spreiten die Zeit
Und das Zweigicht durchdringen
Zu Häupten ihr weit,
Und ihr Tritt beugt die Äste und rings um sie rauscht meiner Blätter Gebreit.

25. Der Sturm der Jahrtausende
Geht durch mich und erstillt,
Der Kriegssturm, der sausende,
Der Friedenssturm mild,
Eh ihr Atem das Haar mir zerrauht, meiner Blüten mir eine erschwillt.

26. Aller Wandlungen Schall,
Aller Schatten, all Licht
Auf der Berghöhen Wall,
Der sich vielklüftig bricht,
Die da sprechen, wie Zunge des Windes, der nächtlichen Sturmwolken spricht.

27. Aller Antlitze Schnitt,
Alle Werke der Hand,
Wo die Zeit je erstritt
Unerkundliches Land,
Aller Tod, alles Sein, alle Macht, aller Hinfall rinnt durch mich
wie Sand.

28. Welche Last auch mein Frohn hat
— Wo kann größerer sein? —
Ob mein Wachsen nicht Lohn hat,
Als zu wachsen allein,
Doch wachs' ich trotz Todwürmern unten und oben der Blitzflammen
Schein.

29. Auch sie haben Macht in mir,
Wie an ihnen auch ich.
Ein Brand ist entfacht in mir,
Ein Saft geht durch mich
Mit unendlicher Länder und Meere Gebraus und Geheimnis in sich.

30. In Zenturien von Tagen,
Lenzfarben — durchglüht,
Da ich Maisinn getragen,
Sind mir Blumen erblüht,
Herber Blust mit dem Dufte der Mannheit, dem Geiste wie Strahlen
entsprüht.

31. Der Duft ihrer Sprossen, sieh,
Ihres Aufspringens Klang,
Meine Wurzeln durchgossen sie
Mit Kraft, Wärme, Sang.
Meine Frucht sind die Leben der Kinder, vollkommen, weil frei nun
von Zwang.

32. Ich will eines nur: sei;
Brauche nicht dein Gebet,
Ich brauche dich frei,
Wie die Luft, die dir weht,
Daß mein Herz in mir größer sei, seh ich, wie schön meine Frucht
mir gerät.

33. Wohl bietet kein Glaube euch
Je schönere dar.
Mein Saft weckt im Laube euch,
Was da blüht all das Jahr.
Seht nun an euren Gott, den ihr schuft, daß ihr Opfer ihm bringt
zum Altar!

36. Mit Wundern beschwingt
Und beschuht, mit dem Brand,
Der den Wettern entblinkt,
Zu Stab und Gewand,
Bebt Gott in den Höhn und die Engel sind bleich von dem Graun,
das ihn bannt.

37. Seine Dämmerung kam auf ihn,
Er zittert: die Schar
Seiner Geister blickt gram auf ihn,
Erschreckt von der Fahr:
Seine Stunde erfaßt ihn, die letzte in seinem unendlichen Jahr.

38. Das Hirn schuf und richtet ihn,
Die Wahrheit begräbt
Und vergibt; doch vernichtet ihn
Die Zeit und erhebt
Der Liebe geliebtesten Freistaat, den Freiheit erhält und der lebt.

39. Denn lebendig und ganz ist
Die Wahrheit nur hier;
Pol und Polsternes Glanz ist
Die Liebe zu ihr
Dir Mensch, der da Herzenspuls, Frucht meines Körpers und Seelensaat mir.

40. Meines Busens ein Sproß,
Eine Blüte, die sich
Zuhöchst mir erschloß
Und mächtiglich
Zum Himmel dringt: Mensch, du, mir gleich, mit mir eins, der mein Werk und der ich.

Vorbilder zu Swinburnes »Hertha« in der Bibel.

Die Grundstimmung dieses Gedichtes ist enge verwandt mit der des Psalms 90, aber in durchgängiger Übertragung der positiven Gefühlseinstellung von der väterlichen auf die mütterliche Potenz. Man vergleiche im besonderen mit Strophe 1–3 Psalm 90, 2–6:

Ehe die Berge geboren wurden,
ehe Erde kreiste und Welt,
für und für bist du, o Gott!
Denn tausend Jahre sind vor dir
wie das Gestern, wenn 's vorüber ist,
wie eine Wache in der Nacht!
Du führst die Menschen zurück zum Staube
und sprichst: kehrt heim, ihr Menschenkinder!
Du schwemmst sie fort; sie werden
wie der Schlaf am Morgen,
wie das Gras, das vergeht!
Am Morgen blüht es und wächst,
am Abend welkt es und dorrt.

(Nach Gunkel: Ausgewählte Psalmen.)

Ein anderer biblischer Anklang ist enthalten in Sprüche 8, 22 ff. Hier spricht die »Weisheit« (hokma) in jenem Abschnitt, der ein allerdings relativ spätes, vielleicht schon philosophisch beeinflußtes Weltschöpfungsmotiv enthält.

Jahwe schuf mich als den Anfang seiner Wege,
als erstes seiner Werke vorlängst.
Von Ewigkeit her bin ich eingesetzt,
zu Anbeginn, seit dem Ursprung der Erde.
Als die Urfluten noch nicht waren, wurde ich geboren, als es noch keine Quellen gab, reich an Wasser.
Ehe die Berge eingesenkt waren, vor den Hügeln wurde ich geboren,
ehe er noch Land und Fluren geschaffen hatte und die Masse der Schollen des Erdkreises.
Als er den Himmel herstellte, war ich dabei, als er die Wölbung über dem Ozean festsetzte,
als er die Wolkendroben befestigte, als die Quellen des Ozeans mächtig wurden,
als er dem Meer seine Schranke setzte, daß die Wasser seinen Befehl nicht überschreiten durften; als er die Grundfesten der Erde feststellte:
Da war ich ihm als Werkmeisterin zur Seite; da war ich (ganz) Entzücken Tag für Tag, spielend geschäftig vor ihm zu jeder Zeit,
spielend auf seinem Erdenrund und hatte mein Entzücken bei den Menschenkindern[1].

Gliederung und verwandte Motive im Glauben der Naturvölker, im klassischen und germanischen Altertum: Yggdrasil.

Für unseren Zusammenhang kommt es weniger in Betracht, ob hier altes mythisches Gut verborgen liegt oder spätere Spekulation. Tatsache ist, daß hier zwischen der extrem mütterlich gerichteten »Hertha« Swinburnes und der männlichen Tendenz des Psalms 90 eine Vermittlung vorliegt in Gestalt des weiblichen ersten Geschöpfes Jahwes, die als »Werkmeisterin« eine Abspaltung der Persönlichkeit Jahwes selber ist.

Die einleitenden Strophen 1–3 bringen die ewige Präexistenz der mütterlichen Potenz zum Ausdruck, Strophe 4–8 zeichnen in immer neuen, sich übersteigernden Bildern den Zustand der Indifferenz zwischen Subjekt und Objekt, der diesseits der Individuation liegt, die mit der Trennung von der Mutter ihren Anfang nimmt. Im besonderen wäre hier hinzuweisen auf eine Bemerkung bei Lévy-Bruhl: Das Denken der Naturvölker[2], der (S. 26) folgendes schreibt:

Die Erde endlich in Loango »ist den Bafioti mehr als ein Schauplatz, worauf ihr Leben sich abspielt. In und aus der Erde wirkt ein Etwas, das alles durchdringt, Vergangenes und Künftiges vereinigt . . . Alles Lebende entnimmt dem Boden seine Kraft . . . Die Auffassung unserer Leute ließe sich dahin wiedergeben, daß sie ihre Erde als ein von Nsambi (Gott) stammendes Lehen für heilig halten«. (Nach Peschuel-Loesche: Die Loango-Expedition 1907, III., 2, S. 194 ff.) »Der gleiche Glaube,« fährt Lévy-Bruhl fort, »findet sich bei den Indianern Nordamerikas, die es für eine Freveltat halten, den Boden zu bearbeiten. Man würde da Gefahr

[1] Nach Alfred Jeremias: Das alte Testament und der alte Orient. 2. Aufl. Leipzig 1906.
[2] Deutsch herausgegeben von Wilhelm Jerusalem. Wien und Leipzig 1921.

laufen, dessen mystische Macht zu verletzen und sich den fürchterlichsten Schaden zuziehen«[1].

Zum »Urbronnen« in Strophe 3 ist zu vergleichen, daß Rheia in den Oracula Chaldaica (bei Kroll, S. 19, 27–30, 69) als πηγή bezeichnet wird, ferner Jesaja 51, 1 f.: Blickt auf den Felsen hin, aus dem ihr gehauen seid, und auf die Höhlung des Brunnens, aus der ihr ausgegraben seid. Blickt auf Abraham, euren Ahnherrn, und auf Sara, die euch gebar.

Die Strophen 14–19 sind ein Aufruf, sich freizumachen von der väterlichen Macht des Gottes, darunter besonders bezeichnend Strophe 14:

Mother not maker,
Born and not made,
Though her children forsake her,
Allured or afraid.
Praying to the god of their fashion,
She stirs not for all that have prayed.

Den Kern des visionären Hymnus bilden die Strophen 20–33, in denen die Gleichsetzung der Erdmutter mit dem Lebens- und Weltbaum (Yggdrasil) erfolgt. Auf die Geburt weist Strophe 22 hin, das Bild des Yggdrasil erneuert sich in Strophe 28. Vgl. Grimnismol 34, 35:

34. Mehr Würmer liegen an den Wurzeln der Esche,
als ein unkluger Affe meint:
Goin und Moin (die sind Grafwitnirs Söhne),
Grafwollud und Grabak dazu,
Ofnir und Swafnir sollen ewig, mein ich,
verzehren die Wurzeln des Baums.

35. Yggdrasils Esche muß Ungemach leiden,
mehr als ein Menschenkind ahnt:
Oben frißt sie der Hirsch, es fault die eine Seite,
während Nidhogg die Wurzeln benagt.

Der Vergänglichkeit ist also in der Edda auch der Weltbaum Yggdrasil unterworfen, vgl. Völuspa 47:

Yggdrasil bebt, der Eschen höchste,
es rauscht der alte Baum, der Riese wird frei.

Der mütterliche Baum Hertha bei Swinburne ist dagegen über alle Vergänglichkeit emporgehoben. Wie die weissagenden Bäume des Altertums (die Eiche des Zeus in Dodona mit seinem uralten Erdkult[2], der Lorbeer des Apollo[3], auch Yggdrasil selbst,

[3] Dasselbe wird von den Tschuwaschen während des Sinjzafestes berichtet, vgl. Archiv für Religionswissenschaft II, S. 358 (Wolter).
[2] Vgl. Ludwig Weniger: Altgriechischer Baumkultus. Leipzig 1919. S. 13 ff.
[3] Weniger, ibid. S. 16 ff.

an den sich Odin nach seiner Selbstopferung aufhängt, um der Kenntnis der Runen teilhaft zu werden) ist Hertha allwissend, vgl. Strophe 9–13. Sie allein weiß um die Herkunft der Menschen, von dem Lebensfeuer, das sie beseelt, ihrer Bindung und Entbindung in der Urhöhle, der kosmischen μήτρα[1].

Odin erzählt im Hovamol (138 ff.):

138. Ich weiß, daß ich hing am windbewegten Baum
neun Nächte hindurch,
verwundet vom Speer, geweiht dem Odin,
ich selber mir selbst,
(an dem mächtigen Baum, von dem die Menschen nicht wissen,
aus welchen Wurzeln er wuchs).

139. Man bot mir kein Horn noch Brot zur Labung,
nach unten spähte mein Aug',
ächzend hob ich, hob aufwärts die Runen,
zu Boden fiel ich alsbald.

140. Zu gedeihn begann ich und bedacht zu werden,
ich wuchs und fühlte mich wohl,
ein Wort fand mir das andere Wort,
ein Werk das andere Werk.

Gering (Die Edda, S. 105, Anm. 3) bemerkt hiezu: Um die Runen zu erfinden und durch sie geheimer Weisheit mächtig zu werden, opferte Odin sich selbst, indem er an der Weltesche sich aufhängte und mit dem Speer sich verwundete. Daher heißt die Esche Yggdrasil, d. h. Yggs (Ygg, »der Schreckliche« = Odin) Roß, wie der Galgen in einer skaldischen Dichtung einmal »das Pferd« des Geliebten der Signy genannt wird (da König Sigar den Hagbard, der ein Liebesverhältnis mit seiner Tochter Signy unterhielt, aufhängen ließ). – Die Art, wie Odin sich selbst opferte, ist auch sonst bezeugt: nach der Gautrekssaga, c. 7, »opferte Storkad dem Odin den König Wikar, indem er ihn mit einem Speer durchstieß und an eine Fichte aufhängte«.

Die Selbstopferung Odins ist eine Rückkehr zur allwissenden Mutter, dem mütterlichen Weltbaum, also eine Introversion. Odin ist ursprünglich Wind-, Seelen- und Totengott, wie sein später Nachfahre, der wilde Jäger. Das Aufhängen auf den Baum ist vielleicht eine Spur ehemals verbreiteter Baumbestattung (s. u.). Die Gleichung Tod = Rückkehr zur allwissenden Mutter wird erst später ihre Deutung erfahren.

Um zu Swinburne zurückzukehren, erinnert Strophe 9 überhaupt an kosmogonische Spekulationen der Orphiker.

»Im großen Mischkrug der Nacht – ein schönes Gleichnis für das Verschwimmen aller Einzelerscheinungen im abendlichen

[1] Vgl. Robert Eisler: Weltenmantel und Himmelszelt. S. 653.

Dunkel — sollen die Stoffe durcheinandergerührt und wie in einem Schmelztiegel . . . zu einem Guß verschmolzen werden. Unruhig und unwillig, sich zu einer Einheit zu verbinden, wogen die Massen hin und her und erzeugen μυρίας ἀτελεῖς κράσεις, d. h. die vielen Gottheiten, die Orpheus zwischen Chronos und dem erstgeborenen Phanes anführt. Endlich aber schließt sich der Urstrom — genauer gesagt, jenes wogende Meer des Urgemisches — wie eine Luftblase im umgerührten Wasser zu entstehen pflegt — von Zeit und Notwendigkeit im Wirbel bewegt, zu einem Kreis zusammen und formt ein rundes Gebilde; da ersieht der Gott den Augenblick und schmiedet aus dem Lichtstoff, der sich zu Anfang abgeschieden hat, eine feste Schale um die eiförmige Blase, die er fürs erste in eine strahlende, aus Glanz gewobene Hülle eingefangen hat. Aber auch diese ἕνωσις soll nicht von Dauer sein. Bevor der Wirbel in die Eischale eingeschlossen werden konnte, hat er, wie der Strudel im Wasser die Luft einschluckt, saugend etwas vom Atem der Urgottheit (πνεῦμα) in sein Innerstes gerissen. Durch diesen göttlichen Hauch befruchtet, gärt und keimt nun die wieder zur γόνιμος ὕλη gemischte, langsam in glühende Bruthitze gelangende Masse weiter und gebiert den absichtslos von Chronos gezeugten Leuchter ‚Phanes'«.

Zu Strophe 12 vgl. den bei Jung: Wandlungen und Symbole der Libido, S. 83 zitierten λόγος aus der Mithrasliturgie: Ἐγώ εἰμι σύμπλανος ὑμῖν ἀστὴρ καὶ ἐκ τοῦ βάθους ἀναλάμπων. Auch muß hier mit Jung[1] auf Hölderlins Gedicht »An die Natur« hingewiesen werden:

Da zur Sonne noch mein Herz sich wandte,
Als vernähme seine Töne sie,
Und die Sterne seine Brüder nannte.

Bereits in Strophe 32—33 klingt wieder das Gegenmotiv zu der werbenden Liebe der Mutter an und dieses steigert sich in dem letzten Abschnitt zu einem förmlichen Gericht über die Idee von Gott und Vater und zu ihrer Vernichtung im Namen der Freiheit. Ihr Erbe tritt die Mutteridee an und nochmals taucht am Schlusse das gewaltige Bild des Weltbaumes auf, als dessen wesensgleicher Sproß der Mensch sich in den befreiten Himmel erhebt.

Das Wesentliche der hier miteinander ringenden Tendenzen ist so klar, daß wir darüber kein Wort zu verlieren brauchen. Der Punkt, an dem unsere Untersuchung ansetzen soll, liegt nicht in der bisher genugsam erörterten Gegensätzlichkeit der beiden Tendenzen, sondern betrifft das zentrale Bild des Weltbaumes, der zugleich den unendlichen Leib der Erde und die Mutter-Imago darstellt. Wir suchen nach einem Gesetz in den wechselnden Bildern, in denen sich die mythenbildende Phantasie ergeht.

[1] Ibid. S. 136.

III.

Die Psychologie des integralen Denkens.

Die seelische Bindung an die Horde und an die Erde.

Wir dürfen uns bei der im übrigen sehr allgemein gehaltenen Fassung des am Schlusse des vorigen Kapitels gestellten Problems an den Übergang der Libidobindung von der Horde zur Erde erinnern, den der »Politische Mythus« behauptet hatte. Denn die wichtigsten Darlegungen jenes Versuches gipfelten in dem Nachweis, daß sich die an die Gemeinschaft der Horde geknüpften »mütterlichen« Libidotendenzen im Verlauf der Kulturentwicklung von dieser ablösen und fortan die längste Zeit an die Erde gebunden erscheinen[1]. Der damit aufgestellten Forderung, das Gefühl der Zugehörigkeit und Abhängigkeit von einem größeren schützenden Ganzen als in einem Übergang von der aus Personen bestehenden Einheit der Horde zu einem Naturobjekt begriffen zu denken, vorzustellen und nachzuerleben – diese Forderung ist, abstrakt genommen, nicht leicht zu erfüllen. Sie müßte auch bei aller theoretischen Anerkennung schließlich unerfüllt bleiben, falls sie weiterhin einer tieferen Fundierung ermangeln sollte. Nach welcher Richtung diese zu erfolgen hätte, geht aus folgender Überlegung hervor. Zunächst müssen die Gemeinsamkeiten zwischen Horde und Erde begrifflich und psychologisch schärfer erfaßt werden. Bloß begriffliche Erfassung derselben im Sinne der Zurückführung auf eine gemeinsame Gattung erwiese sich als unzulänglich, da sie dem gleichsam flüssigen Charakter des primitiven Denkens nicht gerecht würde. Aber auch der diesem Rechnung tragende »psychologische Begriff«, die Allgemeinvorstellung, ist hier nur ein unvollkommener Behelf. In dem Bestreben, jeder einzelnen Erscheinung recht zu geben, verfällt er in das dem Schematismus der logischen Begriffe entgegengesetzte Extrem, in die Haltlosigkeit. Die Einführung eines neuen Denkmittels ist hier nicht zu umgehen.

Eine weitere Überlegung führt uns dazu, nach »Vorstufen« für das Phänomen der Gebundenheit an die Erde zu fragen, die bereits im Hordenstadium wirksam waren. Die Beantwortung dieser Frage ist eine Forderung des Prinzips der Kontinuität, einer Grundvoraussetzung jeder kulturgeschichtlichen und völker-

[1] Vgl. oben S. 41.

psychologischen Arbeit. Es wird vielleicht für die Richtigkeit der Lösung sprechen, die ich für diese beiden Forderungen im folgenden zu geben gedenke, daß sie im Grunde eine für beide gemeinsame ist.

Das psychische Trägheitsmoment.

Es ist in allem und jedem eine gleichsam unterirdische Arbeit, die hier geleistet werden soll. Es gilt, aus den Erzeugnissen des Kulturschaffens jenes konstante Moment herauszulesen und in seiner Idealität hinter aller Wandelbarkeit kultureller Schöpfungen zu verfolgen, durch dessen dauernde Wirksamkeit alle logisch-ethische Anspannung gegenüber der Realität doch schließlich den Zusammenhang mit dem Lustprinzip aufrechterhält. Man wird dieses Moment physikalisch als Trägheitsmoment, logisch und mathematisch als irrational bezeichnen dürfen.

Eine solche Betrachtung ist nötig neben jener anderen technisch-rationalen, der als Wertmaßstab die Anpassung der kulturellen Gebilde an das technische Ideal ökonomischer Umformung der Materie für die Befriedigung menschlicher Bedürfnisse vor Augen schwebt.

Der Idee nach bestünde die Aufgabe der Völkerpsychologie darin, das Hervorwachsen komplexer und, wie man zu sagen pflegt, »sozial bedingter« psychischer Gebilde aus psychischen Notwendigkeiten zu verfolgen, die aber wieder nur in Individuen unmittelbar wirklich sind, denn es macht nichts aus, ob diese Wirklichkeit erst durch eine geistige Wechselwirkung mit einer Mehrheit von Individuen ermöglicht oder spontanen Ursprungs ist. Gilt ja diese soziale Bedingtheit auch von den einfacheren und einfachsten psychischen Gebilden, die ihre Gußform in der Wechselwirkung mit einem Du erhalten. Gemeinsame geistige Erzeugnisse, als welche Wundt den Gegenstand der Völkerpsychologie bezeichnet, sind darum alle geistigen Erzeugnisse und es gibt im Grunde keinen Gegensatz zwischen Individual- und Völkerpsychologie, sondern nur eine Psychologie, die uns — der Idee nach — zu zeigen hätte, wie das Ich Objekte ergreift, umdeutet, schafft, durch die unter dem Einfluß seiner Affekte selbst geschaffenen Objekte beherrscht wird und sich deshalb beherrschen läßt, weil diese Objekte Forderungen seines eigenen Wesens verkörpern.

Die gemeinsame Urtatsache unseres geistigen und körperlichen Daseins, über die Erfahrungserkenntnis nicht zurückschreiten kann, ist die Entstehung der Individualität, die Loslösung und Verselbständigung eines psychophysischen Ganzen aus dem dunklen Naturgrund, ein Vorgang metaphysischer Natur, von dem die Wissenschaft nur die wahrnehmbaren Begleitumstände beschreiben kann. Vorwärts dieses Zustandes der Ruhe und Indifferenz liegt die Ausbreitung unseres Bewußtseins in der Welt der Dinge, die Mannigfaltigkeit der Versuche, die Welt der Erfahrung nach unseren Ideen umzugestalten. Diese Ideen selbst aber sind Urbilder oder Schemata, die wir an die Dinge anlegen, um sie unseren

Bedürfnissen und Wünschen gemäß zu gestalten. Das Ergebnis dieser Bemühungen ist eine vom Geist geschaffene Welt, die beständig auf ihren Ursprung, die anfängliche Indifferenz, zurückblickt; eine Reihe unvollkommener und notwendigerweise aussichtsloser Versuche, zwischen der Mannigfaltigkeit der Erfahrung und dem Zustand geistiger Integration eine dauernde Verbindung herzustellen. Diese Versuche äußern sich nicht nur in der Art und Weise, wie wir die Welt auffassen, was wir auswählend aus ihr apperzipieren, was wir übersehen, vergessen, bewußter- oder unbewußterweise ausschalten, sondern auch in den Formen, die wir unserer Umgebung aufprägen, von der Kleidung und Behausung angefangen bis zu all den sichtbaren Veränderungen, durch die sich ein bewohntes Stück Land von einem unbewohnten unterscheidet.

Ethnologie und Völkerpsychologie.

Die damit entstehende sekundäre Welt ist Gegenstand der Ethnologie, wenn man den Standpunkt der wissenschaftlichen Beurteilung in der Mannigfaltigkeit der Welt der materiellen und geistigen Objekte nimmt (Sprache, Mythus, Brauch, die verschiedenen Artefakte); sie ist Gegenstand der Psychologie, wenn man in der Mannigfaltigkeit jener Objekte Äußerungen, Objektivationen psychischer Mächte erblickt und die Frage nach Art, Beschaffenheit und Stärke jener Mächte erhebt. Die Ethnologie als historische Grammatik der Formensprache der kulturellen Schöpfungen wird nun, so sehr sie dem Einheitlichen im Mannigfaltigen, dem Entwicklungsgesetz dieser Formensprache nachspürt, die ja nicht bloß geistgesetzt sind, sondern vielfach durch das Material bedingt erscheinen, in dieser Mannigfaltigkeit mehr befangen bleiben als die Völkerpsychologie, die, im Subjekt und seiner doch beschränkten Zahl von Urmotiven wurzelnd, Geist- und Stoffbedingtes ethnologischer Mannigfaltigkeit unterscheiden wird. Wenn man als das höchste Ziel des Bemühens um die gemeinsamen Gegenstände beider Wissenschaften eine Entwicklungstheorie des Geistigen im Menschen betrachtet, so wird diese aber eher Sache der Völkerpsychologie sein, während die Ethnologie vorwiegend Entwicklungsgeschichte bieten wird[1].

Die Stetigkeit in der psychischen Entwicklung.

Es erhebt sich nun die Frage nach den konkreten Formen, in denen sich dieser Übergang vom Integralen zur Differenzierung vollzieht. Diese Frage könnte auch als die konsequente Fortbildung des Problems der Stetigkeit im Kulturwandel (Vierkandt) dargestellt werden. Denn dieses Problem, welches ausgeht von der ethnologischen Feststellung, daß in jedem Kulturerzeugnis eine Art Trägheitsmoment wirksam ist, demzufolge ältere geist- und materiebedingte Formen in jeder späteren Entwicklungsform eines Kulturerzeugnisses enthalten sind (aufgehoben in dem doppelten

[1] Vgl. zu dem ganzen Problem Krüger: Über Entwicklungspsychologie, Leipzig 1915.

Sinn des Wortes), — dieses Problem muß jetzt lauten: Da der Regressus der Kulturformen kein unendlicher ist, welche Form ist es, in der sich der Übergang aus der Integration zur Differenzierung vollzieht? Oder: Nach welchen Urbildern hat der erwachende Geist, denkend und handelnd, zuerst die Welt gestaltet? Dieses Urbild durch ethnologische Forschung festzustellen, erscheint aussichtslos. Hier kann nur der Ausgang vom Subjekt Aufschluß geben.

Es ist klar, daß eben wieder wegen des Prinzips der Stetigkeit dieses Urbild oder diese Urbilder einen hervorragend integralen Charakter haben werden. Das integralste, dabei aber den Ausgangspunkt aller Orientierung in der Welt darstellende Bild wird zu gewinnen sein durch schärfste psychologische Analyse jenes Zustands, da sich aus dem anfänglich ununterscheidbaren Gewoge von Lust- und Unlustmotiven Stücke der gegenständlichen Welt herauszudifferenzieren beginnen. Was dabei an Gegenständlichem zuerst ins Bewußtsein tritt, wird, obgleich der Art nach ein anderes, noch immer vorwiegend mit integralen Momenten durchsetzt sein und dies um so mehr, wenn es an sich in enger Beziehung zu Lust und Unlust steht. Dies trifft aber auf jenes Stück »Welt« zu, das eben des werdenden Bewußtseins erste Welt war[1].

Voneinander gesonderte Bestandteile der Welt gibt es erst auf einer späten Stufe. Zunächst ist alles gleichsam eingebettet in eine unbestimmte Totalität, aus der sich die Elemente nur zögernd loslösen. Was sich aus ihr zuerst heraushebt, wird naturgemäß einen dauernden Vorsprung vor allem späteren differenzierten Erleben haben.

Die Überwindung des Dualismus im primären Totalerlebnis.

Es ist ein Grundirrtum, aus dem Zusammenwirken eines individuellen Einzel-Ichs, das man sich mit Trieben, Neigungen, Fähigkeiten — jedes Wort im Grund ein asylum ignorantiae — ausgestattet denkt, mit der belebten und unbelebten Welt die Produkte des entwickelten Seelenlebens »abzuleiten«. Die biologischen und evolutionistischen Theorien sind hiebei nicht wesentlich verschieden von der intellektualistischen. Sie stellen ein fertiges oder keimendes Bewußtsein sozusagen punktartig der Mannigfaltigkeit der Dinge gegenüber und lassen sodann eine Auseinandersetzung zwischen den beiden Wirklichkeiten — Seele und Welt — stattfinden. Diese Auseinandersetzung ist bald erkenntnisartiger und bald emotionaler Natur, ihr Zweck mag bei der biologischen Auffassung des Prozesses in der Anpassung an die Daseinsbedingungen beruhen oder — nach dem Idealismus — in der Überwindung der phänomenalen Vielheit durch den Geist, der, einer metaphysischen Einheit angehörig, diese verloren hat und sie auf dem Umweg über die Welt wieder zu finden bestimmt ist, die »Ausstattung« mit Fähigkeiten geistiger und physischer Art

[1] Vgl. Jung: Wandlungen und Symbole der Libido. S. 245: Das große, urtümliche Bild der Mutter, das uns erstmals einzige Welt bedeutete und nachmals zum Symbol von aller Welt wurde.

mag ein- für allemal gegeben sein oder auf fortschreitender Summierung geglückter Anpassungsleistungen beruhen: ein gewisser Dualismus ist allen Theorien gemeinsam: sie leiten das Du aus dem Ich ab; sie lassen das Ich zu der Welt allmählich in Beziehung treten, sich immer neuer Objekte und Zusammenhänge bemächtigen; sie vergessen über dieser bewußten Ausbreitung theoretischer und praktischer Art, daß sie sich erhebt auf der Grundlage einer Verwurzelung physischer und geistiger Art mit der Gesamtheit des Seins, die durch die Abtrennung der Nabelschnur nicht unterbunden wird; die durch den Luststrom, der Mutter und Kind verbindet, beständig rege erhalten wird; aus der die Welt der Objekte samt ihrem subjektiven Gegenstück, dem ordnenden Verstand, sich erst herausdifferenziert, ohne daß — zufolge des Gesetzes der Kontinuität — diese Differenzierung jemals eine vollständige werden könnte; daß darum beständig ein Restbestand irrationaler und instinktiver Art übrigbleibt, dessen Tendenz es sein muß, zur Integrierung zurückzuführen. Eben d i e s e n u n e r k l ä r l i c h e n R e s t b e s t a n d a u s d e m D e n k e n u n d d e s s e n s i c h t b a r e n P r o d u k t e n h e r a u s z u l ö s e n u n d z u z e i g e n, d a ß e r e i n e W i r k u n g j e n e s u r s p r ü n g l i c h e n i n t e g r a l e n M o m e n t s i s t, das, aller bewußten Ausbreitung vorausgehend, diese zugleich stützt — durch Anknüpfung an Gegebenes — und verzögert — durch seine Trägheitswirkung — ist eine Aufgabe, deren Lösung die Voraussetzung bildet für alle übrigen Aufgaben der Entwicklungspsychologie. Und eben das muß der Ausgangspunkt dieser Entwicklungspsychologie sein, daß sie nicht ein punktformiges Ich den anderen Ichen und Dingen gegenüberstellt, sondern, hinter diesen Zustand der Vereinzelung zurückschreitend, in dem Mit- und Füreinandersein von Mutter und Kind die Integration verwirklicht findet. Diese Integration ist weder Gefühl, noch Wille, noch Vorstellung; sie ist das primäre Totalerleben schlechthin. Wenn wir die verschiedenen Lebensäußerungen und Funktionen durch die Unterlegung des Begriffes verschiedener Bedürfnisse oder Triebe logisch zu bewältigen trachten, so ist die Befriedigung sämtlicher Bedürfnisse des wachsenden Lebens an die Person der Mutter gebunden. Sie in erster Linie befriedigt das Nahrungs-, das Schutz-, das Anlehnungsbedürfnis des Kindes und vermittelt ihm die erste Orientierung in der Welt. Die gesamte Auseinandersetzung des werdenden Individuums mit der Umwelt erfolgt von ihrem Koordinatensystem aus.

Das psychische Integral.

Unter Zugrundelegung des Gesetzes der Kontinuität wären wir zu dem Schluß genötigt, daß alles spätere Sichhineinfinden in die Wirklichkeit und alle Anpassung der Wirklichkeit an unsere Wünsche und Bedürfnisse unter dem bestimmenden Einfluß des Urtypus der durch die Mutter-Imago vermittelten ersten Auseinandersetzung des Ichganzen mit Welt steht. Alles Nahrungsspendende, Lustgewährende, Schutzbietende, in Indifferenz uns in

ein Ganzes Einordnende müßte das Familienzeichen der mütterlichen Imago an sich tragen. Und dieses muß in der Tat das inhaltliche Bestimmungselement des psychischen Integrals sein, wie wir unser neues Denkmittel nennen wollen. Die Angleichung und Ausgleichung zwischen Ich und Welt erfolgt im Sinne eines vermittelnden Typus, den wir handelnd in die Wirklichkeit umsetzen und vorstellend in sie hineinlegen. Dieser vermittelnde Typus besteht in einer solchen Formung der Wirklichkeit durch das Vorstellen und das Handeln, daß sie zur Quelle der ersten Lust zurückzuströmen scheint.

Lévy-Brühl: »Gesetz der Partizipation«.

Die Fruchtbarkeit dieses Denkmittels erweist sich uns gleich bei der Betrachtung eines Problems, dem sich die moderne Ethnologie erst in den letzten Jahren erschlossen hat. Diese hat sich in steigendem Maße der Erkenntnis genähert, daß das Denken der Primitiven mit den Formen unserer Logik nicht erklärt werden kann, daß insbesondere der Versuch Tylors, gegründet auf seine Theorie des Animismus, in seinen wesentlichen Zügen als gescheitert gelten muß. Marett, Preuß und Frazer widmeten sich dann der Begründung und dem Ausbau der sogenannten präanimistischen Theorie, die den Schwerpunkt der Erklärung des primitiven Seelenlebens auf die magische Handlung verlegten, der sie die Priorität vor einem recht problematischen theoretischen Erklärungsbedürfnis der Primitiven zuschrieben. Erkenntnis und Vorstellungsleben traten in diesen Forschungen zurück gegenüber der Welt des magischen Handelns. Aber trotzdem ist alles menschliche Handeln, soweit es nicht reine Instinkthandlung ist, bedingt durch Gedanken, von denen es getragen oder zum mindesten begleitet wird. In diesem Sinne bildet ein Werk wie Lévy-Brühls »Denken der Naturvölker« eine notwendige Ergänzung zu den Werken der vorgenannten Forscher. Insbesondere muß als grundlegend gelten das von Lévy-Brühl aufgestellte Gesetz der Partizipation. Was mit diesem Ausdruck gemeint ist, ist nach des Verfassers eigenen Worten schwer in den gewöhnlichen Rahmen unseres Denkens hineinzubringen.

»Ich möchte sagen, daß in den Kollektivvorstellungen des primitiven Denkens die Gegenstände, Wesen, Erscheinungen auf eine uns unverständliche Weise sie selbst und zugleich etwas anderes als sie selbst sein können. Auf eine nicht minder unverständliche Weise entsenden und empfangen sie Kräfte, Fähigkeiten, Eigenschaften, mystische Wirkungen, die außerhalb von ihnen fühlbar werden, ohne aufzuhören, zu sein, wo sie sind«[1].

Das mystische Kraftkontinuum.

Die wesentlichsten Fälle nun, in denen das Gesetz der Partizipation sich als wirksam erweist, die Setzung der Identität an Stelle der Ähnlichkeit, die mangelnde Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt, der Glaube an Einwirkungen mystischer

[1] A. a. O. S. 58.

Natur, wie zwischen Clan und Totem, auf deren Analyse so ungemein viel Scharfsinn verwendet wurde, lassen sich durch das psychische Integral als Trägheitsrückstände aus der Periode seelischer Entwicklung verständlich machen, in der Subjekt und Objekt noch nicht getrennt, sondern durch einen dauernden Strom von Lust und Befriedigung, ein Kräftekontinuum, verbunden waren. Lévy-Brühl[1] zitiert folgende Stelle aus einem Aufsatz eines amerikanischen Ethnologen[2]:

»Sie fühlen sich von allen Seiten von geistigen Kräften umgeben, die ihnen in den Gegenständen, auf die ihre Aufmerksamkeit durch praktische Bedürfnisse gerichtet ist, konzentriert erscheinen. Um einen den Psychologen vertrauten Ausdruck zu gebrauchen, könnte man sagen, daß sie in einem Kontinuum geistiger Kräfte eine Menge dieser geistigen Kräfte in den verschiedensten Graden der Genauigkeit differenziert haben.«

Lévy-Brühl fährt dann selbst fort: »Dieses Kontinuum geistiger Kräfte, das vor den durch Differenzierung aus ihm entstandenen bestimmten Individualitäten da ist, finden wir in Nordamerika wieder durch Miß Alice Fletcher mit fast denselben Ausdrücken beschrieben: ‚Die Indianer,' sagt sie, ‚sahen alle belebten und unbelebten Gestalten, alle Erscheinungen als von einem gemeinsamen Leben durchdrungen an, das kontinuierlich war und der Willensmacht ähnlich, deren sie sich in ihnen selbst bewußt waren. Diese mysteriöse (mystische) Macht in allen Dingen nannten sie Wakanda und dadurch standen alle Dinge mit dem Menschen und untereinander in Zusammenhang. Durch diese Idee der Lebenskontinuität war eine Verwandtschaft zwischen dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren, zwischen den Toten und den Lebenden und auch zwischen einem Bruchstück irgend eines Gegenstandes und diesem ganzen Gegenstande selbst gegeben und festgehalten'«[3]. Schließlich gibt auch Alb. C. Krujt in seinem jüngsten Werke[4] anstatt des traditionellen Animismus zu, daß der Geist der Primitiven sich vorerst ein Kontinuum von mystischen Kräften, ein Prinzip kontinuierlichen Lebens vorstellt und daß die Individualitäten oder Persönlichkeiten, die Seelen, die Geister erst in zweiter Linie erscheinen[5].

Der unpersönliche Kraftstoff und seine Herkunft aus dem Unbewußten.

Das Kräftekontinuum in und zwischen den Dingen, dem gegenüber die einzelnen Wesen, Personen und Dinge an Bedeutung weit zurücktreten, ist eines der wichtigsten Objekte der religionsgeschichtlichen Forschung in den letzten Jahren geworden. Unter den verschiedenen Namen des Orenda, Wakonda, Mana spielt es

[1] A. a. O. S. 81.

[2] Hose and Mc Dougall: Men and animals in Sarawak (J. A. I. XXX, S. 174).

[3] The Signification of the Scalplock (Omaha ritual). J. A. I. XXVII, S. 437.

[4] Het animisme in den indischen Archipel. 1906.

[5] Lévy-Brühl, a. a. O. S. 81 f.

die Hauptrolle in der Theorie eines ursprünglichen Monotheismus, wie sie von Söderblom[1], P. Wilhelm Schmidt[2] und Karl Beth[3] vertreten wurde. Einer vorurteilslosen Untersuchung hält diese Theorie nicht Stand. Die unpersönliche Macht, der Kraftstoff, mit dem die Dinge geladen sind, geht zum einen Teil auf die bewußte Erfahrung des Widerstandes zurück, den alle Dinge in verschiedenem Maße unserer Willensbetätigung entgegensetzen, zu einem andern Teil ist er infantilen Ursprungs und setzt sich zusammen aus der Verbotsangst, die mit der frühinfantilen und intrauterinen Allmachtssituation ein Kompromiß eingeht[4].

»Eine Außenwelt gibt es für das aufkeimende Lebewesen nur in sehr beschränktem Maße; sein ganzes Bedürfnis nach Schutz, Wärme und Nahrung wird von der Mutter gedeckt . . . Wenn also dem Menschen im Mutterleib ein wenn auch unbewußtes Seelenleben zukommt — und es wäre unsinnig, zu glauben, daß die Seele erst mit dem Augenblick der Geburt zu wirken beginnt — muß er von seiner Existenz den Eindruck bekommen, daß er tatsächlich allmächtig ist . . . Mit demselben Rechte, ja mit noch mehr Berechtigung, mit der wir die Übertragung der Erinnerungsspuren der Rassengeschichte auf das Individuum annehmen, können wir behaupten, daß die Spuren intrauteriner Vorgänge nicht ohne Einfluß auf die Gestaltung des nach der Geburt sich produzierenden psychischen Materials bleiben. Für diese Kontinuität der Seelenvorgänge spricht das Verhalten der Kinder unmittelbar nach der Geburt«[5] . . .

Der Verfasser unterscheidet mehrere Stadien der Entwicklung des Seelenlebens, in denen sich der Glaube an die embryonale Allmachtssituation in abnehmender Stärke widerspiegelt: die Periode magisch-halluzinatorischer Allmacht, der magischen Gebärden und der magischen Worte.

Diese Ausführungen sind für uns in mehrfacher Hinsicht bedeutsam. Sie erweisen das mystische Kräftekontinuum der Ethnologen als eine Projektion ins Kosmische des zwischen Kind und Mutter vorhandenen Kräftekontinuums (Introjektionsstadium), dessen Bedeutung wir durch die Bildung des Denkmittels des psychischen Integrals Rechnung getragen haben. Jene Projektion ins Kosmische ist freilich keine summarische Übertragung, sondern steht bereits unter dem Einfluß der Realitätskorrektur, insofern als die »übersinnliche Kraft«, die mit den verwandten, aber nicht durchaus identischen Terminis des Wakonda, Orenda, Mana bezeichnet wird, in verschiedener Stärke auf die einzelnen Wesen verteilt ist und durch

[1] Das Werden des Gottesglaubens. Leipzig 1916.
[2] Der Ursprung der Gottesidee. Münster 1916.
[3] Religion und Magie bei den Naturvölkern. Leipzig 1914.
[4] Vgl. Ferenczi: Entwicklungsstufen des Wirklichkeitssinnes. Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse, I., S. 124 ff.
[5] Ferenczi, a. a. O. S. 127.

eine gewisse Kraftanstrengung in den magischen Riten gesichert oder gewonnen werden muß[1].

Mit der Einführung des Begriffes des psychischen Integrals ist die wichtigste Grundlage nicht nur für die Mythenforschung, sondern für die gesamte geschichtliche Erklärung des geistigen Lebens überhaupt gegeben. Liegt diesem nämlich nicht mehr bloß die allgemeine Menschennatur als ein Ganzes von rein formalen, inhaltlichen Bestimmungen gegenüber indifferenten Elementen zugrunde, sondern das a priori inhaltlich bestimmte psychische Integral, so lassen sich für die Arbeit in den geschichtlichen Wissenschaften von Anbeginn konkretere Ziele stellen und Probleme formen.

Wenn wir jetzt auf die oft berührte Frage nach dem Verhältnis zwischen Mensch und Erde zurücksehen, so sind wir durch die theoretischen Grundlegungen der vorangehenden Kapitel ihrer Lösung ein gutes Stück näher gekommen. Der Boden, auf dem der Mensch und eine menschliche Gemeinschaft lebt, hat für diese ähnliche Bedeutung, wie die Mutter für das Kind. Wir können das jetzt nach der Formulierung des psychischen Integrals ganz ohne mystisch-allegorische Nebenbedeutung sagen, bloß gestützt auf die Wesensidentität des Nährenden, Bergenden, Schützenden. Es lag die Vermutung seit jeher nahe, daß es vorzugsweise der Ackerbau sei, aus dessen Kulten und magischen Bräuchen die Verehrung der Mutter Erde hervorgegangen sei. Wir hätten dann einen echten Kulturmythus vor uns und noch dazu solchen, bei dem sich die Verknüpftheit mit naturmythischen Vorstellungen besonders schön zeigt. Mensch und Erde.

Hier ist nun zunächst auf den grundlegenden Unterschied hinzuweisen, der zwischen zwei Arten der Bebauung des Bodens besteht, welchen Eduard Hahn in seinen endlich zum Gemeingut der Wissenschaft gewordenen Werken durch die beiden Begriffe Hackbau und Pflugkultur bezeichnet hat. Danach geht der Bebauung des Bodens mit dem Pflug und dem diesen ziehenden Rind eine primitivere Bearbeitung voraus, deren Werkzeug die Hacke ist. Dieser Hackbau lebt als Gartenbau noch heute fort. Hackbau und Pflugkultur.

Das Kennzeichnende für den Hackbau ist nun außerdem, daß er in den Händen der Frauen liegt, während die Männer sich noch vorzugsweise mit der Jagd beschäftigen und auch davon ernähren. Naturgemäß wechseln dabei für sie Zeiten des Überflusses mit solchen des Mangels; und so wenig freigiebig und um das Wohl der Ihren besorgt sie sich im Überfluß zeigen — die Jagdbeute wird oft an Ort und Stelle verzehrt und der Mann kehrt mit leeren Händen nach Hause zurück — so sehr sind sie bei der Ergebnislosigkeit der Jagd auf die vorsorgende Tätigkeit

[1] Mißdeutungen gegenüber, wie sie von Beth (a. a. O.) im Interesse eines grundsätzlichen Gegensatzes zwischen Religion und Magie vertreten werden, ist daran festzuhalten, daß diese von ihm so genannte »übersinnliche Kraft« nichts ist, das außerhalb der magischen Betätigungen der Primitiven stünde.

der Frau angewiesen, die in der Nähe der Wohnplätze durch ihrer Hände Arbeit eine zwar nicht reichliche und großartige, aber sichere und auch für weniger ergiebige Zeiten zurückzuhaltende Nahrung schafft.

Die Determinanten des psychischen Integrals.

Es ergibt sich daraus eine auf Grund des Nahrungstriebes emotional bestimmte Assoziation zwischen der Frau, Mutter oder Gattin mit der Ernährung und dem nahrungspendenden Erdboden. Es ist nun für das primitive Denken, wie schon erwähnt, kennzeichnend, daß es derartige von uns in distinkter, »diskursiver« Weise als Assoziationen bezeichnete Verbindungen gedanklicher Elemente in integraler Form erlebt. Außerdem besteht seit jeher eine enge Verbindung der Mutter mit der Tätigkeit der Ernährung. Diese psychobiologische Einheit von Mutter und Nahrungsquelle erneuert nun einerseits das »primäre Totalerlebnis« und stellt sich anderseits als eine eingeschränkte »Verwirklichungsform« desselben dar. Doch das bedarf vielleicht noch einer eingehenderen Erläuterung. Zunächst wird es ja keines Beweises bedürfen, daß eine vollkommene Wiederkehr des primären Totalerlebnisses nicht möglich ist, da jeder Schritt, den unsere Erfahrung in die Welt hinaus tut, um den Preis der »Enge des Bewußtseins« erkauft wird, wir also immer weniger eines Totalerlebnisses fähig sind, je mehr wir wissen. Trotzdem ist aber jenes erste Totalerlebnis nichts schlechthin Erledigtes, sondern eine Form, in die alles spätere Erleben hineingegossen wird. Daraus ergeben sich eine Reihe von »Verwirklichungsformen«, die natürlich nach der Art der »Gegenstände«, durch die sie ausgelöst werden, dem Totalerlebnis gegenüber als »beschränkt« erscheinen müssen. Ich möchte an dieser Stelle für die neuen Begriffe feststehende Zeichen einführen. Das primäre Totalerlebnis möge wie eine logisch-mathematische Größe mit dem Buchstaben I (psychisches Integral) bezeichnet werden, die Verwirklichungsformen durch Buchstaben, die in Form eines Potenzexponenten beigesetzt werden. Diese Buchstaben sollen die »Richtung« der Verwirklichung bezeichnen. Die Verwirklichungsform in der Richtung der Ernährung erhält dann das Symbol I^n, wobei n = nutrix (Ernährerin). Andere Verwirklichungsformen – ihre Zahl wird sehr beschränkt sein – sind I^t (tutela = Schutz), I^i (institutio = Unterweisung), I^o (origo = Ursprung).

Kehren wir vorerst zu dem Problem Mensch-Erde zurück, so ist es klar, daß die geschilderten kulturgeschichtlichen Zustände eine beständige Belebung und Wacherhaltung des psychischen Integrals bedingen werden. Das äußert sich darin, daß ein Teil der Libido, welcher an der Mutter-Imago haftet, auf die Erde übertragen wird. Zugleich ergibt sich aber daraus eine im Vorbeigehen festzustellende Modifikation an der Hypothese, welche den Ackerbau als die Grundlage der Mutter-Erde-Vorstellung betrachtet, in dem Sinne, daß es vielmehr der Hackbau ist, aus dem die mythische Vorstellung erwachsen ist. Wir werden später noch

zu viel weitergehenden Verschiebungen genötigt sein, deren Notwendigkeit uns bereits jetzt die Erinnerung an das auf S. 49 dieser Arbeit über die Stellung der nordamerikanischen Indianer zur Bebauung der Erde Gesagte nahelegen könnte.

Die Determinante des Schutzes.

Auf jeden Fall haben wir bis jetzt den Zusammenhang eines Mythus oder einer mythischen Vorstellung mit den Lebensbedingungen einer bestimmten Kulturstufe festgestellt. Das läßt nun dem Wunsche Raum, die Entwicklungsreihe noch weiter nach rückwärts zu verfolgen. Hier kommt uns nun die Erwägung zu Hilfe, daß das psychische Integral als ein ebenso altes und wichtiges determinierendes Moment das des Schutzes enthalten muß. Denn die Mutter ist ebensosehr schützende wie ernährende Macht. Dieses Motiv ist sogar vielleicht noch älter. Bereits vor dem Auftreten des Hackbaues (spätpaläolithische Periode) gibt es schützende Erdhöhlen, Grotten und überhängende Felsendächer (Abris). Eine ähnliche Überlegung wie zuvor ergibt, daß diese als Zufluchtstätten vor allem Ungemach der Witterung, vor wilden Tieren und Feinden unter den Mitmenschen sowie als Aufenthaltsort der Frauen, zu dem die Männer von Gefahren und Abenteuern zurückkehren, als etwas Weiblich-Mütterliches empfunden worden sind.

Diese zunächst aus allgemeinen Überlegungen erwachsene Anschauung über die Zurückführbarkeit der Zufluchtstätte in der Erde und damit der Wohnung im engeren Sinne auf die in der Richtung auf den Schutz hin determinierte Verwirklichungsform des psychischen Integrals (I^t) kann teils mittelbar, teils unmittelbar aus der Kulturgeschichte belegt werden.

Schutz bietet die Erde in ihren Grotten, in ihren Wäldern und auf ihren Bergen. Das sind außerdem Gegenstände, welche zugleich naturmythologisch bedeutsam sind, was eine festere Verankerung derselben in unserem Seelenleben bedingt. Anderseits ist zu bedenken, daß, je künstlicher, d. h. je mehr dem Technischen des Realitätsprinzips unterworfen eine derartige Zufluchtsstätte erscheint, ihre mythische Bedeutung abnehmen wird. Das rein künstliche Wohngebäude, sollte man darum meinen, vermag als solches keine mythische Kraft mehr zu äußern. Wie nahe aber die Dinge beisammenliegen, lehrt uns die Beobachtung, daß das Haus nur ein gewisses Alter zu erreichen braucht, um zunächst ehrwürdig, dann aber unheimlich zu wirken, eine sonderbare Eigenschaft, die es, ganz und gar nicht zufällig, mit dem Weibe teilt[1]. Lebendig ist diese unbewußte Gleichung noch außerdem in der Sprache, die den Ausdruck »Frauenzimmer« kennt und der Traumsymbolik, in der das Zimmer ein Symbol für Frau ist.

Die Höhle im Mythus und Ritus.

Was nun die Mythologie der Höhle betrifft, so ist sie im Mythus einmal Geburtsstätte des Helden, im Ritus Begräbnisort und Orakelstätte.

---

[1] Über das »Unheimliche« vgl. Freud, Imago V.

Bei den zahlreichen Mythen, die uns die Höhle als Geburtsort des Helden zeigen, möchte ich vor der Voreiligkeit warnen, die Sache damit zu erledigen, daß man die Höhle auf Grund des Tertium comparationis der Hohlnatur ohneweiters mit dem Uterus gleichsetzt. Es muß hier darauf Bedacht genommen werden, daß der Held doch in der Regel von seiner Mutter in der Höhle geboren wird (Zeus von Rhea, Hermes von Maia), die Höhle demnach nicht von dieser Seite her ihre mütterliche Bedeutung — die ihr in der Traumsymbolik ohneweiters zukommt — erhalten hat. Es ist in Betracht zu ziehen, daß die Höhle zunächst nichts weiter ist als eine primitive Form der Wohnung. Die im Unbewußten vor sich gehende Identifizierung mit dem Uterus geschieht durch den vermittelnden Typus des Integrals I'. Ich glaube damit auch die aus der Bedachtnahme auf die kulturgeschichtlichen Bedingungen des Mythus allenfalls mögliche Verwechslung mit der anthropologischen Methode Andrew Langs ausdrücklich abgelehnt zu haben, zugleich aber auch gewisse billige Erklärungen der Entstehung der Symbole, die geeignet erscheinen, die Psychoanalyse in Verruf zu bringen. Ich halte die Formel der Sexualisierung des Alls für eine Übertreibung, weil durch sie zwischen den beiden Prinzipien der Lust und der Realität eine Kluft aufgerissen wird, die aus Gründen psychologischer Wahrscheinlichkeit nicht glaubwürdig ist. Zwischen den beiden sich sonst starr gegenüberstehenden Prinzipien vermittelt nun das in der Richtung auf den Schutz determinierte psychische Integral. Es weist einerseits nach vorne als Grundlage der durch unsere Tätigkeit vor sich gehenden Umgestaltung der Welt nach der Seite des geringsten Widerstandes, anderseits liegt ihm selbst das dem Lustprinzip unterliegende Bild des Mutterleibes als schützender Potenz zugrunde.

Zu der weiblichen und Mutterbedeutung der Höhle und des Hauses hat Robert Eisler[1] grundlegende Beiträge geliefert. Es ergeben sich aus seinen Ausführungen sehr seltsame Zusammenhänge zwischen Höhle, Haus, Zelt auf der einen Seite und den vulven- und matrixförmigen Meteorsteinen (Hysterolithen) auf der anderen Seite, sowie deren kleinasiatischer Personifikation, der Göttin Kybele. Kybele selbst ist die Göttin der typischen phrygischen Felsenheiligtümer der Urzeit. Ihr Name hängt nach Hesych zusammen mit κύβελα = ἄντρα καὶ θάλαμοι[2]. Der Zusammenhang zwischen diesen so entlegen erscheinenden Begriffen, wie Höhle, Haus, Stein, Höhlengöttin ist herzustellen durch die Einsetzung der Bedeutung »ausgehöhlter Stein« für das griechische κύβος (lat. cubus) und das arabische kaaba[3]. Es muß dabei angenommen werden, daß die vulvenförmigen Aerolithen eine spätere

[1] Kuba-Kybele, Philologus. 68. Band, S. 143 f.
[2] Vgl. im Deutschen »Frauenzimmer«.
[3] Vgl. Eisler, ebenda S. 131.

Unterstützung für eine schon vorher bestandene Auffassung der Weibnatur der steinernen Höhle waren, da der entgegengesetzte Weg, daß nämlich die doch nicht gar häufigen Vulven- und Matrixsteine die weibliche Auffassung der steinernen Höhle verursacht hätten, im höchsten Grade unwahrscheinlich ist. Daß nun aber die Höhle nicht infolge einer groben Gleichsetzung mit dem Mutterleib zu ihrer geschilderten mythischen Bedeutung gekommen ist, haben wir schon oben darzulegen versucht.

Die Irradiation des psychischen Integrals.

Wie kommt aber die Höhle zu ihrer Orakelnatur? Wir müssen hier an die übrigen Determinationsmöglichkeiten des psychischen Integrals denken. Wir bezeichneten als solche noch nutrix und institutio. Jetzt müssen wir die weitere Feststellung machen, — und diese ist von allerwesentlichster Natur — daß im Wesen des psychischen Integrals die Irradiation liegt, d. h. daß jede »Verwirklichungsform« etwas grundsätzlich Provisorisches ist und die Tendenz hat, in das reine Integral überzugehen, indem sie, ohne die Realität zu achten, allen übrigen möglichen Determinationen Aufnahme gewährt. Daß Höhlen- und chthonischen Gottheiten die Gabe der Weissagung zugeschrieben wird, wie dem Amphiaraos, Trophonios, den Selloi in Dodona, der Pythia über dem delphischen Erdspalt, hängt mit diesem Charakter des psychischen Integrals zusammen, das man mit institutio (Belehrung) oder vaticinatio (Weissagung) bezeichnen kann. Diese Determination ist jedenfalls ein Abkömmling des I' (Schutz), da es sich bei der Belehrung um intellektuelle Vorbeugung von Gefahren handelt. Aber es haftet ihm zugleich der infantile Zug an, daß das in der weissagenden Unterweisung enthaltene Wissen zur Gänze einer übernatürlichen Macht zugeschrieben wird, der gegenüber man die Einstellung des Kindes zur Mutter wiederholt, von deren Allwissenheit man überzeugt ist. Die Übertragung dieses durch keine natürliche Analogie gestützten Zuges auf die Erde ist nur durch den Vorgang der Irradiation erklärlich: ein Objekt, in den Kreislauf von Differenzierung und Integrierung hineingezogen, erfährt durch diesen ein nur psychologisch erklärbares Wachstum seiner Eigenschaften.

Wohnung und Begräbnisstätte der Urzeit.

Mit der urzeitlichen Wohnung berührt sich aufs engste die Begräbnisstätte für die Toten. Nicht nur deshalb, weil die Grabbauten nach dem Vorbilde der menschlichen Wohnungen angelegt werden, es dienen vielmehr die Wohnungen selbst als Begräbnisstätten, indem der Tote in der Höhle, die sein Aufenthalt bei Lebzeiten war, auch begraben wird. Dabei braucht diese nicht einmal von den Lebenden verlassen zu werden, sondern in unmittelbarer Nachbarschaft des im Boden sorgfältig beigesetzten Toten hausen die Lebenden weiter. Der älteste Fund dieser Art, der Homo Mousteriensis Hauseri, war in einer Höhle bei Le Moustier im Vezèretal allem Anschein nach pietätvoll bestattet worden. Wegzehrung in Form gebrannter Bisonkeulen, schöne

Feuersteinwerkzeuge lagen bei der Hand, der Kopf des Toten war wie zum Schlaf auf eine Art von Steinkissen gebettet. Der Homo Aurignacensis Hauseri zeigt schon künstliche Hockerstellung[1].

Die Deutung der Sitte des Begrabens überhaupt, sowie der in der Vorzeit und heute noch bei Primitiven zur Anwendung kommenden Hockerstellung ist sehr umstritten. Diese Frage soll weiter unten im Zusammenhang mit den sonstigen Bestattungsgebräuchen einer eingehenden Untersuchung unterzogen werden. Wir können aber, ohne aus der Hockerbestattung jetzt schon Schlüsse ziehen zu wollen, das eine festhalten, daß Zusammenhänge bestehen zwischen der Höhle als Zufluchtsort, als Begräbnis- und Geburtsstätte und folgendermaßen schließen: Die unter dem apperzeptiven Typus von I^t vor sich gehende Identifikation der Höhle als Zufluchtsort und Wohnung mit der Mutter (dem Uterus) bewirkt durch den schon geschilderten Vorgang der Irradiation, daß der Höhle auch die Kraft zugeschrieben wird, den in sie gebetteten Toten aufs neue zu gebären. Ich lege auf diesen Gedankengang besonderen Wert, weil er geeignet erscheint, die Entstehung des Glaubens an die Wiedergeburt von den Kulturbedingungen des Acker- und des Hackbaues unabhängig zu machen. Ob das Aurignacien den Hackbau bereits gekannt hat, ist ungewiß. Es liegt im Interesse der Kulturmythologie, für die Entstehung des Glaubens einen Grund ausfindig zu machen, der davon unabhängig ist. Ja es wird sich gleich zeigen, daß gerade die Untersuchung der Begräbnisriten uns zwingen wird, den Glauben an die mütterlichen Potenzen in der Natur von dem mythischen Bilde der Erde noch weiter unabhängig zu machen.

Ein Rückblick.

Vorher könnte aber noch die Frage erhoben werden, ob wir nicht in der vorausgegangenen Ableitung uns die Sache unnötig erschwert hätten, indem wir nicht unmittelbar von der Eigenschaft der Mutter als Gebärerin ausgingen, sondern den Weg über ihre Bedeutung als Zufluchtstätte nahmen. Diese Frage ist nur aus einer nochmaligen Besinnung auf das zu beantworten, was wir denn überhaupt unter dem psychischen Integral zu verstehen haben.

Wir haben das psychische Integral als den dauernden, seinem Wesen nach unveränderten Repräsentanten des primären Totalerlebnisses gekennzeichnet, als eine auf Grund des Gesetzes der Kontinuität durch infantile (und embryonale) Erlebnisse inhaltlich bestimmte Regulierung unserer Rezeptivität und Spontaneität, als einen Typus, richtunggebend für unser Vorstellen und Handeln, der sich zwischen Wirklichkeit und die frei ausströmende Tätigkeit der Psyche dazwischenstellt. Wir stellten fest, daß die Formen und die Richtungen der typischen Einstellung des werdenden

[1] Vgl. den Ausgrabungsbericht bei Otto Hauser: Der Mensch vor hunderttausend Jahren. Leipzig 1916. S. 80.

Menschenwesens zu seiner unmittelbaren Umwelt — und d. h. mit anderen Worten zur Mutter — den Inhalt des psychischen Integrals ausmachen. Es ist nun eine Tatsache, daß damit zwar die Bedürfnisse nach Nahrung, Schutz, Orientierung notwendig enthalten sind, denn diese sind unabgeleitete Bedürfnisse (auch das nach Orientierung, denn es betrifft die Lage des Körpers zur Umwelt mit ihren physisch fühlbar werdenden Folgen). Was jedoch den körperlichen Zusammenhang zwischen Mutter und Kind betrifft, so ist dieser eine spätere Erkenntnis, welche ihre Vorstufe höchstens in dem dumpfen Gefühl der Zusammengehörigkeit hat, das das Kind an die Mutter bindet. Wir werden darum auf jeden Fall gut tun, die Determination o (origo) nur als bedingt ursprünglich anzusehen.

Es ist Zeit, daß wir ein wenig innehalten und die bisherigen Ergebnisse unserer Untersuchung, so unübersichtlich und abstrakt sie sein mögen, überblicken.

Wir haben im ersten Teil dieser Arbeit in dem psychologischen Bestand des Staatsbegriffes das Bild der E r d e als eines umfassenden, das staatliche und Gemeinschaftsleben emotional bestimmenden, sozusagen überschattenden Hintergrundes kennengelernt. Dieser mythische Boden, in dem — nach dem herangezogenen Mythus Platons — das Staatsgefühl zu wurzeln scheint, wurde nach seinen letzten Bedingungen zu erforschen versucht. Wir haben im Verlaufe dieses Weges einen Begriff gebildet, der unseres Erachtens ein Grundbegriff der Entwicklungspsychologie zu werden verdient, den Begriff des psychischen Integrals. Wir fanden dieses Integral dem Prozesse zugrundeliegend, welcher die E r d e zu mythischer Bedeutung gebracht hat. Es zeigte sich nämlich, daß die kulturgeschichtliche Grundtatsache, daß sich das Leben menschlicher Gesellschaften in enger Abhängigkeit vom Boden abspielt, der ihr sowohl Nahrung als auch Schutz bietet, diesem zu einer Bedeutung verhilft, welche derjenigen gleichgesetzt werden muß, die im Individualdasein die Mutter hat.

Der kulturmythologische Zusammenhang, in den wir damit die Erde hineingestellt haben, läßt einer Frage Raum, welche an die Überlegung anknüpft, daß die Erde, wenn sie als Nahrung und Schutz gewährende Macht auftritt, damit unter den Naturdingen nicht allein steht. Aus gewissen Mythen, mythischen Motiven und Brauchtümern scheint mir vielmehr hervorzugehen, daß der Bedeutung der Erde als zentraler mütterlicher Potenz eine solche des B a u m e s vorangeht. Der Baum im Mythus und Ritus; der Kulturmythus des Feuers.

Zu dieser Annahme führen auch kulturgeschichtliche Überlegungen. Denn es muß eine Zeit gegeben haben, da sich das Leben der Menschen vorzugsweise auf Bäumen abgespielt hat. Diese von den meisten Vertretern der Abstammungslehre ausgesprochene Ansicht läßt sich durch vielerlei Erwägungen erhärten. Zunächst hat das Leben des Menschengeschlechtes als solchen

zuerst unter einem wärmeren Klima beginnen müssen, d. h. der Übergang aus einem halbtierischen Zustand muß in das Tertiär zurückverlegt werden, in welchem die Erde von dichten Wäldern bedeckt war. Und da ist der Annahme nicht aus dem Wege zu gehen, daß sich jene Urmenschheit wie noch die heutigen Menschenaffen schon aus dem Grunde auf Bäumen aufgehalten hat, weil ihr sonst kein anderer Raum zur Verfügung stand und ihr Steinwaffen gegen die zahlreichen mächtigen Feinde aus der Tierwelt noch nicht zu Gebote standen. Selbst wenn die tertiären Eolithen menschlichen Ursprungs sind, so waren sie eine ohnmächtige Waffe gegen die riesigen Saurier, die damals die Erde bevölkerten. Suchen wir uns aber die Mittel, mit denen sich die Menschen damals sicherten, zu vergegenwärtigen, so müssen wir das Kulturminimum der Steinzeit noch weiter verringern und von stählernen Waffen wie auch von der Benützung schützender Höhlen, deren Zahl ja überhaupt beschränkt ist und nur durch künstliche Nachhilfe mit Steinwerkzeugen erhöht werden kann, absehen. Dann bleibt aber für einen vorsteinzeitlichen Kulturbesitz nichts weiter übrig, als allenfalls Verteidigungsvorkehrungen durch Adaptierung von Bäumen und die Kenntnis der Feuerbereitung. Daß diese eine vorsteinzeitliche Errungenschaft ist, beweist ihre älteste Technik. Sie besteht bekanntlich darin, daß ein Bohrer aus hartem Holz anhaltend in einer Scheibe aus weichem Holz gedreht wird. Tatsächlich sind auch die Kulturhistoriker fast einig in der Ansetzung des Beginns der menschlichen Kultur mit der Entdeckung der Feuererzeugung. Die wohltätige Wirkung des Feuers möchte ich für diese ersten Anfänge viel weniger in der Ermöglichung einer abwechslungsreicheren Speisenfolge erblicken, als vielmehr darin, daß es zur Fernhaltung der wilden und riesigen Tiere diente. Der feuerspeiende Drache des Mythus und Märchens, zugleich wohl das dauerhafteste Symbol der Heraldik, über Europa, Vorderasien und Ostasien verbreitet, ist nichts weiter als eine uralte Projektion der Abwehrkraft des Feuers. (Das Feuer, das den Drachen fernhält, muß nach dem Grundsatz »Similia similibus« auch in ihm enthalten sein.) Das Entzünden des Feuerbrandes hatte weiterhin jedenfalls sehr oft die Nebenwirkung, daß ein Waldbrand entstand und in seinem Gefolge eine unbeabsichtigte Rodung des Urwaldes, welche sodann den Menschen freien Raum zum Umhertummeln und für gewisse Gräser, die nachmaligen Getreidepflanzen, Entwicklungsmöglichkeit schuf.

Aber selbst wenn der Baum in jenen Urzeiten nicht dauernder Aufenthaltsort gewesen sein sollte, so war er doch zum mindesten Zufluchtsort. Und nichts anderes ist es ja, was wir auch von der Höhle behaupteten[1].

---

[1] Reinhardt (Der Mensch der Eiszeit. S. 17) wiederholt das überaus beweiskräftige Argument — sein Ursprung ist mir nicht bekannt — daß die Kletterbewegungen, die der des Schwimmens nicht kundige Mensch — ebenso

Um zunächst noch bei der Kulturgeschichte zu verweilen, so ist es eine des Beweises nicht weiter bedürftige Annahme, daß sich das menschliche Haus aus der Hütte entwickelt hat, von welcher die hölzerne Rundhütte älter ist als die Langhütte. Die Rundhütte selbst geht wieder zurück auf das Versteck in einem Gebüsch, bei welchem hinderliche Zweige entfernt oder geradegebogen werden, während innerhalb des auf diese Weise entstandenen, bequem gemachten Platzes der Boden von überflüssigen Wurzeln gereinigt und geglättet wird. Wird nun noch außerdem das Gezweige durch Verflechten zu einer Wand (das Wort kommt von Winden), wobei der noch heute von den Eingeborenen Australiens hergestellte Windschirm (gegen Wind und Regen) zum Vorbild diente, so erübrigt nur noch, daß die Zweige über dem Kopf des im Gebüsch Ruhenden zusammengebunden werden und die Hütte ist in ihren Grundzügen fertig. Dadurch nun, daß an die Stelle aus dem Boden wachsender lebender Stämme biegsame, zum Flechten und Winden wie zur Befestigung in der Erde gleich geeignete Ruten treten, entsteht die geflochtene Rundhütte, deren Standort von der Dichte des zum Versteck geeigneten Pflanzenwuchses unabhängig ist. Die Technik der Stein- und Metallwerkzeuge ermöglicht es weiterhin, größere Holzstämme zum Bau zu verwenden und dem Bau auch nach obenhin eine größere Festigkeit zu verleihen. Das geschieht durch Anbringung von Querbalken; dabei ergab sich natürlich die Schwierigkeit, daß, falls die Hütte größer werden sollte, die Balken der Rundung nicht folgen konnten. Der erste Ausweg in diesem Kampf mit dem Material lag in der bald überwundenen Stufe der Hütte mit ovalem Grundriß. Der klassisch gewordene rechteckige Grundriß ist ein Kompromiß zwischen der eigentlich naheliegenden quadratischen Form und der ovalen Hütte. Als man nämlich die Rundung des Grundrisses, vom Material gedrängt, ganz aufgab, wirkte die ovale Zwischenstufe insofern nach, als sie die vom Material geforderte quadratische Form in die Länge zog, woraus eben der rechteckige Grundriß entstand. Wir sind damit in der Kulturgeschichte zur spätpaläolithischen Periode gekommen, da derartige Hütten auf Zeichnungen aus dieser Zeit vorzukommen scheinen[1].

Die Wurzeln der menschlichen Wohnung.

Für unseren Gedankenzusammenhang ist aber folgendes ausschlaggebend: Die Hütte wie das Haus, Abkömmlinge des schützenden Baumes und des verbergenden Gebüsches, müssen ganz wie die Höhle, unter der Determination I^t stehend gedacht

wie der Affe — im Wasser ausführt, einem altererbten Instinkt entspringen, da beider Urahnen auf Bäumen lebten. Die übrigen Säugetiere machen bei dieser Gelegenheit die ererbten Laufbewegungen und retten sich dadurch, während Mensch und Affe untergehen.

[1] Vgl. die Frau mit dem Renntier (Laugerie basse), wo sich im Hintergrunde ein Gebilde zeigt, das gewöhnlich als Hütte gedeutet wird. (Hoernes, Kultur der Urzeit. I. S. 41.)

werden und darum Mutterbedeutung besitzen. Und es ist darum kein Zufall, daß das Wort Material, das ursprünglich die engere Bedeutung Baumaterial hat, auf das lateinische Materia oder Materies zurückgeht, dessen Ableitung von Mater evident ist[1].

Der Weltbaum und die kulturelle Symbolschichtung.

Was in diesen kulturgeschichtlichen Auseinanderlegungen, über deren zum Teil konstruktive Natur ich selbst nicht im Unklaren bin, an bündiger Beweiskraft noch fehlt, liefert in reichem Maße die mythologische Forschung. Wenn nämlich der Erde als schützende Macht der Baum vorangeht, so muß gemäß dem Gesetze der Stetigkeit der Baum oder die Baumnatur, als eine ältere apperzipierende Masse, die erste Auffassung der Erde als solcher richtunggebend bestimmen. Und das ist tatsächlich der Fall. Es läßt sich gewiß keine urtümlichere Vorstellung, die zugleich doch einer wahren Erkenntnis nahekommt, denken als die geflügelte Eiche ⟨δρῦς ὑπόπτερος⟩, der Weltbaum des Pherekydes, oder der Yggdrasil der Edda. Es ist eine Auffassung der erstmals ins Bewußtsein getretenen Erde als solcher, unter dem apperzeptiven Einfluß eines Naturgegenstandes, der das Denken und Handeln darum so mächtig beeinflußt, weil er den Lebensraum für ungezählte Generationen gebildet hat. Wenn ferner Yggdrasil als »Odins Roß« bezeichnet wird, so machen wir hier die weitere Beobachtung, daß hier eine Art Überlagerung stattgefunden hat, indem zwei verschiedene Naturgegenstände, Baum und Roß, der Auffassung der Erde zugrunde liegen. Eine solche Bemerkung kann überaus wichtig werden, weil sie uns zu ähnlichen Zwecken dienen kann wie die Leitfossilien der Geologie. Eine ähnliche Bedeutung hat in der avestischen Mythologie das Rind, wo es in der Bedeutung Erde auftritt[2].

Mannhardt[3] vertritt mit ansprechenden Gründen die Ableitung der Weltesche aus dem Varträd, dem Schutzbaum der Familie. »Schwangere umfaßten sowohl in Varend als in Vestbo in ihrer Not den Varträd, um eine leichtere Entbindung zu erhalten.« Die mythische und kultische Bedeutung des schwedischen Varträd wie der Baumkult überhaupt erscheint nun um so verständlicher, je mehr wir den naturmythologischen Standpunkt aufgeben, den auch Mannhardt in seiner Einleitung vertritt, und den ganzen Vorstellungskreis kulturmythologisch begründen. Mannhardt sagt: »Alle lebenden Wesen, vom Menschen bis zur Pflanze, haben Geborenwerden, Wachstum und Tod miteinander gemeinsam und diese Gemeinsamkeit des Schicksals mag in einer fernen Kindheitsperiode unseres Geschlechts so überwältigend auf die noch ungeübte Betrachtung unserer Voreltern eingedrungen sein,

[1] Materia, materies »Kernholz, Stammholz« nach Solmsen, Berliner Philologische Wochenschrift 1912, col. 1140 f.

[2] Vgl.: Die Gathas des Avesta Yasna. 29, bei Eberhardt: Das Rufen des Zarathustra. S. 3.

[3] Wald- und Feldkulte. I. S. 51.

daß sie darüber die Unterschiede übersahen, welche jene Schöpfungsstufen voneinander trennen . . . Die Anerkennung der Gleichartigkeit ging so weit, daß manche Völker die ersten Menschen aus Bäumen oder Pflanzen geschaffen oder gewachsen annahmen.«

Die Unzulänglichkeit der naturmythologischen Deutung.

Ich bin der Meinung, daß eine noch so große Ähnlichkeit keine primitive Gesellschaft veranlaßt haben würde, sie auch nur wahrzunehmen und festzustellen, wenn kein emotionales Motiv dazukommt. Dieses findet Mannhardt nun freilich in dem Bestreben, die Fruchtbarkeit der Pflanzenwelt zu befördern. Aber der Baumkult beschränkt sich nicht auf Bäume, die durch ihre Früchte dem Menschen von unmittelbarem Nutzen sind. Das ist ja gerade der kennzeichnende Unterschied des Baumkultes von den Feldkulten, daß bei diesen eine unmittelbare Einflußnahme auf die Vegetation versucht wird und die Bräuche sich darum auch in späterer Zeit noch in der Nähe der Magie halten, während in dem Baum ein von menschlicher Einwirkung unabhängiges Walten verehrt wird. Es entspricht dies ungefähr dem Verhältnis von Magie und Religion.

Der Kult der Birke wird von A. C. Winter[1] mit ansprechenden Gründen bereits in die Nacheiszeit zurückversetzt. Es ist sehr bezeichnend, daß dieser Baum, der für jene Zeiten eine bedeutende kulturelle Wichtigkeit hatte (Schlafstellen aus Laub, Kleidung, Seile, Gefäße, Rindenzelte, der Saft), in dankbarer Verehrung zu einer mütterlichen Potenz erhoben wurde, wie aus dem für Winter[2] erzählten jakutischen Märchen hervorgeht. Es entspricht nun vollkommen der Natur des mythischen Denkens, wenn sich dabei das I^t zum reinen Integral zurückentwickelt.

»Ein hundert Jahre altes Ehepaar, das erkrankt ist, erbittet sich von der Birke einen Sohn. Der Mann ging in eine Waldlichtung, auf der eine Birke wuchs, so hoch, daß sie bis an die Wolken reichte (Motiv des Weltbaumes). Diese pflegte dem Ehepaar jegliche Nahrung zu geben: Milch, Butter, saure Milch, Tara (durch Frierenlassen zubereitete Milch), Fleisch, Fische und alles, was es auf der Welt Eßbares gibt. (Motiv I^n.) Diese Birke hieß An-doi-du-itschyte (Eingang zum Erdbeschützer, Motiv I^t). Der Greis pochte an den Baum und sang: Wir sind alt geworden, meine Frau und ich, gestern sind wir beinahe verschmachtet, gib uns einen Sohn, der uns bis zum Tode verpflegt und uns die Augen zudrückt und unsere Habe erbt . . . Plötzlich spaltet sich die Birke mit Geräusch und aus ihr trat eine so wunderschöne Frau, daß der Alte wie an den Boden geschmiedet stand und sogar vergaß, daß er geweint hatte. Sie sprach: Deine Tränen sind bis in den Himmel gelangt, dein Stöhnen und Wehklagen ist bis tief in die Erde gedrungen . . .« Er soll einen Sohn

[1] Die Birke im Volkslied der Letten. Archiv für Religionswissenschaft. II. S. 1 ff.
[2] A. a. O.

erhalten aus »einem schwarzen Stein« ⟨Meteor? Motiv I°, Steingeburt⟩, »unvergleichlich schön, golden die Haare, silbern der Körper« . . .

In dem Gang der beiden Alten zu der Birke klingt das Motiv der Heimkehr zum schützenden Baume vernehmlich durch, wird aber sofort durch das des Ursprungs übertönt. Offen zutage liegt das der Ernährung, welches, durch die Realität nur zum geringen Teile gedeckt ⟨Birkensaft⟩, eben nur durch die integrale Eigenart des mythischen Denkens erklärbar wird.

Die Beziehung von Baum und Höhle zu den Determinanten n, t, o kehren in mannigfaltiger Weise im Mythus und Brauchtum wieder. Wir werden, wie bei dem jakutischen Märchen, die Erscheinung der Irradiation an den Mythen vom Wesen der Welt und den Bestattungsgebräuchen feststellen können.

Sobald einmal ein Objekt vom integralen Denken ergriffen wird, sind — begriffsgemäß — alle Determinanten des psychischen Integrals aktionsbereit. Sie sind ja Bestimmungsstücke eines einheitlichen Urerlebnisses. Der Baum und die Höhle, die schützen ⟨t⟩, ernähren auch ⟨n⟩, sie belehren ⟨i, Delphi, Dodona⟩ und sind schließlich der Ursprung ⟨o, Baumgeburt, Höhlengeburt⟩ und das Mittel der Wiedergeburt ⟨Baumgrab, Erdgrab⟩.

Im Mythus vollendet sich die umfassende Bedeutung des integralen Denkens, indem er die Welt selbst zum mütterlichen Baum werden läßt ⟨Yggdrasil, die geflügelte Eiche, der Lebensbaum⟩.

Systematik der Symbole.

Wir haben damit einen einheitlichen Gesichtspunkt zur Hand, um eine Unzahl mythischer Symbole in eine psychologisch und kulturgeschichtlich streng bedingte Reihe zu ordnen. Die mythische wie die Traumsymbolik krankt sozusagen an einer Überfülle des Stoffes und an den beiden einander scheinbar entgegengesetzten Eigenschaften der Unübersichtlichkeit und der Eintönigkeit der Deutungen. Was Kant von den Kategorien des Aristoteles sagt, — sie seien empirisch aufgerafft — es gilt auch von der Unzahl von Muttersymbolen, Libidosymbolen, von den Symbolen der Traumdeutung ganz zu schweigen. Es ist durchaus an der Zeit, diese flächenhafte Mannigfaltigkeit historisch zu vertiefen und systematisch zu ordnen. Tatsachen der Kulturgeschichte, an die bereits früher angeknüpft wurde, geordnet unter dem Gesichtspunkte der Kontinuität, werden hiebei als Leitfaden dienen müssen.

Auch für das Verhältnis der Kontinuität bedürfen wir einer eindeutigen Darstellungsform. Ordnen wir eine Reihe von Muttersymbolen, die durch die Determinante des Schutzes ⟨t⟩ verbunden sind, historisch, d. h. nach der Reihenfolge, wie sie kulturelle Bedeutung erlangt haben, so bekommen wir z. B. die Reihe: Baum ⟨I⟩ — Schiff ⟨II⟩ — Arche und Wagen ⟨III⟩ — Pferd ⟨IV⟩ — Erde ⟨V⟩. Es ergibt sich dann als Formel für den Einbaum, die Urform des Schiffes, II^{I} ⟨Schiff mit dem Kontinuitätsexponenten

Baum), als Formel für das Fruchtbarkeitssymbol des Schiffswagens der Antike und des Nerthuskultes III^{II-I}, der Weltbaum Yggdrasil ist gekennzeichnet durch V^{IV-I}[1].

Daß der »geflügelte Baum« des Pherekydes[2] als Bild der Welt in die nächste Nachbarschaft des Yggdrasil gehört, ist wohl klar. Die Flügel aber sind die Segel des »Mastbaumes«, der auf dem »Schiffe« ruht. Wie man sieht, hat die mythenbildende Phantasie, um die »Welt«, also die sinnliche Realität an sich, zu erfassen, den Kulturfortschritt begleitend, Symbol auf Symbol geschichtet. Aber all diesen Symbolen haftet ein integraler Charakter an und ein jeder Schritt, den der Geist hinaustut in das gleichsam flüssige und feindliche Element der äußeren Wirklichkeit, bedarf eines Rückhaltes im Ewig-Mütterlichen, welches war, ehe denn die Welt war. Die Summe dieser Symbole, wie sie etwa gerade in Yggdrasil vorliegt, ist zu betrachten als ein wohl-abgewogenes System von Stützpunkten und Refugien, die sich die Phantasie schafft, um das im letzten Grunde feindliche Wesen der Welt bewältigen zu können. Denn feindlich ist es allen Wunschsymbolen zum Trotz: wie um den ganzen Müheaufwand Lügen zu strafen, heißt die Welt des Wind-, Seelen- und Totengottes, Odins, des »Schrecklichen« Roß. Auch der Charos (Charon), der Todesdämon des neugriechischen Märchens, hat seinen Nachen verlassen und reitet auf schwarzem Roß einher.

Wir müssen indessen zu unserer Reihe Baum—Schiff—Wagen—Roß—Erde zurückkehren, um die Frage nach ihrer kulturgeschichtlichen Gesetzmäßigkeit zu prüfen.

Vom Baum, dem ältesten Lebensraum der Menschheit, stammt Hütte und Haus ab, wobei aber auf sehr früher Stufe, ehe noch die Erde unter dem Einfluß der Bodenbearbeitung mütterlichen Charakter erhielt, die Idee ihrer Mütterlichkeit durch die schützenden Erdhöhlen ausgelöst wurde und in alles, was Wohnung hieß, mitbestimmend einging. (Dieses Moment erscheint in dem linearen Schema, welches wir früher aufgestellt haben, vernachlässigt, weil es durch ein derartiges Schema nicht recht wiederzugeben ist. Die »Erde«, die dort an letzter Stelle steht, ist bereits eine Gestalt mythischer Spekulation, die notwendig an sehr später Stelle zu stehen kommt.)

Schiff, Wagen und Roß.

Trieb der Realitätssinn den Menschen im Laufe seiner Entwicklung einerseits auf das Wasser, anderseits auf dem Wagen und dem Rücken des Pferdes über weite Landstrecken hinaus, so

[1] Zum Schiffswagen ist zu vergleichen die Darstellung des Dionysos-Schiffes auf der Exekiasschale, wo der Gott, unter der heiligen Eibe gelagert, im Schutze dieses lebenden Mastbaumes, über das ruhige Meer hinfährt. (Gerhard: Auserlesene Vasenbilder I, T. 49. — Wiener Vorlegeblätter 1888, T. VII 19, zitiert aus Robert Eisler: Weltmantel und Himmelszelt, S. 327.)

[2] Vgl. Diels: Fragmente der Vorsokratiker. 2. Aufl., S. 508.

waren auch die durch diese Veränderungen bedingten Kulturschöpfungen von einem in psychologischer Hinsicht zwiefachen Charakter. Auf der einen Seite Artefakte, in fortgesetzter Anpassung an die Forderungen der Wirklichkeit begriffen, sind sie psychologisch und für das Unbewußte durchaus schützende Umhüllungen des allen möglichen Störungen durch dieselbe Wirklichkeit ausgesetzten menschlichen Lebens. Über diesen weiblichen Charakter des Schiffes kann darum wohl kein Zweifel bestehen. Nicht nur, daß die Namen der Schiffe in der Regel als Feminina gebraucht werden, auch dann, wenn dieses Geschlecht dem grammatischen der betreffenden Worte zuwider ist, so ist der Charaker entwicklungsgeschichtlich durch die Abstammung des Schiffes von dem Baum (Einbaum), mythisch durch das mythische Prototyp des Schiffes, die lebenbergende mütterliche Arche, und im Brauchtum durch den »Schiffswagen« (Car navale) gesichert, der in der Antike und im germanischen Altertum, von dem Wagen der Nerthus bis ins Mittelalter hinein[1] als ein Gefäß der Fruchtbarkeit durch die Lande gezogen wurde. Auch auf dem vorgeschichtlichen Bronzewagen von Strettweg befinden sich Symbole der Fruchtbarkeit, gereiht um die weibliche Mittelfigur. Was aber die historische Reihung betrifft, so geht der Wagen als solcher aus dem Schiffswagen hervor und dieser aus dem Schiff, keineswegs umgekehrt. Das lehrt uns ein Kalksteinrelief aus Ninive, welches einen bereits profanen Zwecken dienenden Wagen zeigt, der noch immer die Gestalt eines Schiffes hat, obwohl er schon auf Rädern fortbewegt wird. Überlegungen grundsätzlicher Art, denen man vielleicht die Stichhältigkeit deshalb absprechen kann, weil sie nicht durch Tatsachen der Überlieferung gestützt erscheinen, lassen die frühere Erfindung des Schiffes schon deshalb wahrscheinlich erscheinen, weil bei der Überschreitung eines Wassers ein zur Erfindung drängender objektiver Zwang vorliegt, dem Ähnliches auf trockenem Boden nicht zur Seite zu stellen ist, da dort doch immer animalische Kraft, die ja auch für das Fortbewegen des Wagens erforderlich ist, zur Verfügung steht. Schließlich ist überhaupt nicht anzunehmen, daß eine derartige Erfindung wie der Wagen aus ausschließlich praktischen Motiven erfolgte. Die Verbreitung des Wagens zeigt, daß er an Gegenden, in denen die Pflugkultur sich durchgesetzt hat, also an den Ackerbau geknüpft ist, an die Zähmung des Rindes oder Pferdes und vor allem an

[1] Vgl. die Beschreibung einer solchen Wagenfahrt bei Grimm: Deutsche Mythologie I, S. 213: Etwa um das Jahr 1133 wurde in einem Walde bei Inda (in Ripuarien) ein Schiff gezimmert, unten mit Rädern versehen und durch vorgespannte Menschen zuerst nach Aachen, dann nach Maastricht (wo Mastbaum und Segel dazukamen), hierauf nach Tungen, Looz usw. im Lande herumgeführt, überall unter großem Zulauf und Geleite des Volkes. Wo es anhielt, war Freudengeschrei, Jubelsang und Tanz um das Schiff herum bis in die späte Nacht. Die Ankunft des Schiffes sagte man den Städten an, welche ihre Tore öffneten und ihm entgegengingen.

die Erfindung des Rades. Alle diese Dinge hängen nun, wie Eduard Hahn[1] gezeigt hat, innig mit mythischen Vorstellungen zusammen und die Praxis spielt dabei eine zuweilen erstaunlich geringe Rolle. Wenn der extreme Standpunkt Hahns recht hat – und die Forschung, z. B. Wundt in seinen letzten Werken steht seinen Anschauungen heute schon viel näher als in den ersten Jahren – dann wäre der Wagen überhaupt ursprünglich keine praktischen Zwecken dienende Erfindung gewesen, sondern diente sakralen Bedürfnissen, nämlich dem Umherführen der Götterbilder, vor allem der Muttergöttin (Nerthus, Nehalennia, Magna Mater).

Die Zähmung des Rindes ist ferner nach demselben Autor im Zusammenhang mit abergläubischen Vorstellungen vor sich gegangen[2]. Ins einzelne einzugehen würde hier zu weit führen, doch geht aus diesen Hinweisen zur Genüge hervor, daß mythische Vorstellungen, in deren Mittelpunkt die Erde und deren Fruchtbarkeit stand, bei der Erfindung dieser anscheinend ausschließlich vom Realitätssinn geleiteten Dinge bestimmend mitgewirkt haben.

Das Roß, das in dem Bilde des Yggdrasil einen bezeichnenden Zug ausmacht, hat mit dem Wagen die Doppelbedeutung des Aggresiven auf der einen Seite, des Schützenden und Bergenden auf der anderen gemein[3].

Es ist keine willkürliche Auswahl aus den geltenden Symbolen und Kulturgütern, die hier zum Leitfaden genommen wurde. Der Gesichtspunkt, der bei ihrer Aufstellung festgehalten wurde, ist vielmehr der des – dauernden oder vorübergehenden – Lebensraumes in seiner Erfassung durch das integrale Denken mit seinen möglichen Determinanten Schutz, Ernährung, Weissagung, Ursprung und Tod.

(Hiezu nachträglich noch einige Belege: Weissagung durch das Schiff Argo in der Argonautensage[4] [Determinante i, von der Determinante t auf Grund Rückschreitens zum reinen Integral gewonnen], Weissagung durch die auf Buchenstäbe geritzten Runen, bei der die Baumnatur der Stäbe ebenso wirksam ist wie der Zeichenzauber [Odin findet die Runen, nachdem er sich an die Weltesche aufgehängt hat], weissagende Kraft der Pferde bei Persern und Germanen [Pferdeorakel]. Dieselbe wird noch heute vom Landvolk den Haustieren in der Neujahrsnacht zugeschrieben.)

Beziehungen zum Totenkult.

Wie die Objekte der von uns aufgestellten kulturgeschichtlichen Reihe sämtlich auch in Beziehung zum Totenkult stehen

[1] Demeter und Baubo, Lübeck 1896, und: Die Entstehung der Pflugkultur. Heidelberg 1909.
[2] Vgl.: Die Entstehung der Pflugkultur. S. 57 ff.
[3] Über das Roß als Libidosymbol vgl. Jung: Wandlungen und Symbole der Libido. S. 245.
[4] Weniger: Altgriechischer Baumkultus. Leipzig 1919. S. 14.

(Umkehrung der Determinante o im Sinne der Wiedergeburt), wurde schon nachzuweisen begonnen. Neben der Bestattung in Höhlen, die bereits der älteren Steinzeit angehört, gibt es noch die jedenfalls ältere, aber durch Funde aus dieser Zeit natürlich nicht mehr belegbare Bestattung auf Bäumen, die sich noch heute bei Naturvölkern findet (Baum-, Gerüst- und Plattformbestattung). Bei folgerichtigem Festhalten des Gedankenganges, der das Baumleben als die älteste Lebensform der Menschheit betrachtet, müßte die Bestattung auf Bäumen auch die älteste Bestattungsform überhaupt sein. Daß diese Form zur Folge hatte, daß die Leichen den Vögeln zum Fraß dienten, mag nicht nur mancherlei mythische Vorstellungen von Seelenvögeln (Harpyen) geschaffen haben, es führt auch ungezwungen über zu dem bekannten parsischen Brauch, die Toten in den Türmen des Schweigens den Raubvögeln auszusetzen, wobei sicher die religiöse Begründung, die Erde müsse vor der Befleckung durch den Leichnam bewahrt bleiben, späteres, wenngleich sehr tief im Unbewußten verankertes Glaubensgut ist. Der Parsismus ist eine hervorragend männliche Religion. Er weigert dem Toten die Rückkehr zur Mutter Erde und läßt ihn von Sonnentieren dem väterlichen Licht zuführen. Vorwärtsschauend führt diese Idee, wie wir nachher sehen werden, zur Feuerbestattung, nach rückwärts verfolgt, zur Verzehrung des Toten durch Raubtiere, allenfalls auch zum Kannibalismus (Leichenfraß, Fanany-Mythe)[1], Ausartungen, wenn man so sagen darf, die zwar derselben leidenschaftslosen Behandlung durch die Wissenschaft bedürftig sind, wie alle übrigen ethnologischen Tatsachen, die aber aus unserer Ideenreihe darum herausfallen, weil in ihnen nicht der uralte – steinzeitliche wie moderne – Gedanke zur Geltung kommt, den Toten in seiner Individualität zu belassen, ihm zum mindesten die Möglichkeit einer Wiedergeburt, auch auf einem Umweg – wie beim Leichenbrand (s. u.) – zu verschaffen. Leichenfraß, vollständig oder nur teilweise, ist vielmehr, wofern er nicht aus ausgesprochenem Nahrungsmangel erfolgt, was aber selten ist, von der Absicht geleitet, die körperlichen und geistigen Kräfte des Toten für sich zu gewinnen, ein Zug, den das Märchen treu bewahrt hat.

Diese Formen, sich mit dem Toten auseinanderzusetzen, haben nichts von dem mütterlichen Zug der Bestattungsform, die schließlich die meiste Verbreitung gefunden hat, die dann die dauerhafteste geblieben ist, wohl deshalb, weil sie einer gewissen Trägheit schmeichelt – der Erdbestattung. Bei ihr vermittelt wieder der hölzerne Sarg in seiner ursprünglichen Form des Totenbaums (zwei ausgehöhlte Baumstammhälften, die übereinandergelegt wurden) den Zusammenhang mit der Baumbestattung.

[1] Vgl. das Kapitel über die Fanany-Mythe bei Leo Frobenius: Die Weltanschauung der Naturvölker.

Auch die Totenbretter in Süddeutschland dürften hieher gehören, und zwar insofern, als sie, die sonst keinen Zweck hatten, als daß der Tote während der Aufbahrung auf ihnen lag, worauf die Leiche in den Sarg gelegt, die Bretter aber an die Friedhofsmauer gelehnt oder sogar als Stege verwendet wurden, dem Toten die Berührung mit dem mütterlichen Holz vermitteln sollten[1].

Die Hockerstellung.

Eine Sitte, deren Deutung aber sehr umstritten ist, wäre geeignet, unserer Auffassung die stärkste Stütze zu bieten: es ist die »Hockerstellung«, in der die menschlichen Überreste vielfach schon seit der Steinzeit bei Naturvölkern bis in die Gegenwart vorgefunden werden[2].

Die Annahme, es handle sich dabei nicht um die Stellung des Embryos, in die der Tote zwecks Ermöglichung einer neuen Geburt gebracht wird, sondern um eine Fesselung, um die Wiederkehr des Toten zu verhindern, hätte bei der ambivalenten Gefühlseinstellung der Überlebenden gegen die Toten manches für sich. Durch den noch bis vor kurzem auch in Europa geübten Brauch, die zwei großen Zehen des Toten zusammenzubinden, welcher ein Rudiment einer ehemals umfassenderen Fesselung sein muß, ferner ihn mit den Füßen nach auswärts aus dem Hause zu tragen und hinter ihm Wasser auszuschütten (eine symbolische Handlung, der auf dem Gebiete des Mythus die Vorstellung eines Unterweltsstromes als trennenden Mittels zwischen Lebenden und Toten entspricht) ist das Vorhandensein einer Furcht vor den Toten genügend gekennzeichnet.

Es wäre jedoch eine naturalistische Übertreibung, keine anderen Motive, auch ethisch höherwertige, anerkennen zu wollen. So wie seit jeher der Tod eines Nahestehenden Trauer verursacht hat, werden ohne Zweifel auch Wünsche, den Toten zurückzuhalten und ihm sein Leben in irgend einer Weise fortsetzen zu helfen, wirksam gewesen sein. Das Nächstliegende ist es, den Toten als schlafend zu betrachten und alles bereitzustellen, was ihm beim Aufwachen dienlich sein könnte. Das ist auch tatsächlich der Eindruck, den der älteste Fund dieser Art, der schon genannte Homo Mousteriensis Hauseri-Klaatsch macht. Wir sind auch heute noch nicht ganz frei von der Vorstellung des Todes als eines Schlafes, wo derselbe doch jedenfalls entweder unendlich viel mehr oder unendlich weniger ist als ein Schlaf. Aber er ist für unser Auffassungsvermögen der denkbar indifferenteste Zustand der Psyche und darum auch das älteste und dauerhafteste Bild des Todes. Das ist das Berechtigte an der zuletzt von Schuchhardt[3],

---

[1] Über die Totenbretter vgl. die Arbeiten von Hein, Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, Bd. 21, S. 85, und Franz Stolz: Das Totenbrett ein Überrest des bajuwarischen Heidentums. Zeitschrift für österreichische Volkskunde XII, S. 113.

[2] Vgl. Nadaillac: Die ersten Menschen und die prähistorischen Zeiten. S. 409.

[3] Alteuropa, S. 23 ff.

vor ihm schon von Nadaillac[1] vertretenen Auffassung der Hocker- als der Schlafstellung.

Aber im Zusammenhang mit der Erfahrung, daß der stille Schläfer auf natürlichem Wege nicht mehr erwacht, kommt es zu der Vorstellung, daß dazu eine neue Geburt erforderlich ist. Dieser Übergang gehört zu den wichtigsten Ereignissen der Menschengeschichte, denn es liegt in ihm das Fortschreiten in das rein Gedankliche eines Glaubens, für den es, ungleich dem magischen Glauben, der Zufallserfüllungen nicht ausschließt, eine Bestätigung in der Erfahrung gar nie geben kann. Man sollte meinen, daß sich ein solcher Glaube nicht eine einzige Generation lang würde halten können, und doch gehört er zu den unverlierbarsten Besitztümern der Menschheit. Diese aller gegenteiligen Erfahrung trotzende Beharrungskraft ist nicht denkbar ohne einen unbewußten Hintergrund, an den die Gegeninstanzen der nachträglichen Erfahrung nicht heranreichen.

So mündet die Schläfertheorie schließlich ein in die bereits von Jakob Grimm vertretene Theorie der Wiedergeburt[2]. Die letzte zusammenfassende Behandlung des Gegenstandes findet sich bei O. Tschumi[3], der die bisherigen Theorien einer kritischen Sichtung unterzieht. Unter den von ihm angeführten Namen fehlen freilich einige wichtige, vor allem der des vermutlichen Begründers der Embryotheorie, Jakob Grimms, ferner Nadaillac[4], der sich die temperamentvolle Stellungnahme Quinets[5] zu eigen macht, während dort der westschweizerische Forscher F. Troyon als Begründer der Theorie genannt ist[6]. Sodann hat Wosinsky in seinem Werk über das prähistorische Schanzwerk von Lengyel[7] die Theorie wieder aufgenommen, bis sich schließlich Albrecht Dieterich[8] aus dem Zusammenhang seines ganzen Werkes, aber doch mit einer gewissen Zurückhaltung, wieder für dieselbe einsetzte.

Daneben wurde die Fesselungstheorie vertreten durch Otto Schoetensack[9] und Richard Andree[10]. Die Schläfer-

---

[1] A. a. O. S. 413 f. u. a.

[2] Vgl. Kleine Schriften, 2. Bd., S. 211 ff.: »Über Begraben und Verbrennen«.

[3] Die steinzeitlichen Hockergräber der Schweiz. Zürich 1921.

[4] Die ersten Menschen und die prähistorischen Zeiten.

[5] La création. Paris 1870.

[6] Lettre à M. Bertrand sur l'attitude appliée dans les sépultures antiques. (Revue archéologique 1864, I, S. 289 ff.)

[7] Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. 1889, Bd. 19. S. 156.

[8] Mutter Erde. Leipzig 1905. 2. Aufl. 1913.

[9] Zeitschrift für Ethnologie. 1901.

[10] Ethnologische Beiträge zur Hockerbestattung. (Archiv für Anthropologie. Neue Folge 6. 1907.)

theorie fand Anhänger in Eduard Naville[1] und Richard Forrer, schließlich in Karl Schuchhardt[2].

Wer das umfangreiche Material ethnologischer Art bei Andree sowie die Verbreitung der Sitte in vorgeschichtlicher Zeit, von der Tschumi[3] und R. Martin[4] einen kurzen Überblick geben, vergleicht, wird sich dem Eindruck nicht entziehen können, daß es sich hier um eine Frage handelt, welche auch die fleißigsten Einzeluntersuchungen heute noch nicht restlos zu lösen imstande sind, die vielmehr gegenwärtig nur durch eine grundsätzliche, auf eine Psychologie der Kulturentwicklung gegründete Annahme der Zusammenhanglosigkeit entrissen werden kann. Welcher Art die Grundüberzeugung ist, die dieses Werk vertritt, und wie darum auf Grund derselben die Lösung der Frage ausfallen wird, braucht eigentlich nicht wiederholt zu werden. Unsere Theorie, innerhalb deren die Bindung an die Erde, als Äußerung der »mütterlichen« Tendenz, eines der mächtigsten Momente ausmacht, fordert die sinnvolle Eingliederung des Brauches in die Gesamtheit ihres Ideenkreises. Aus diesem Zusammenhang herausgerissen, wird die Embryotheorie freilich das bleiben, was sie ihren Kritikern bisher erschien: eine zum Teil sentimentale, zum Teil gekünstelte Hypothese, wobei sie eben der Täuschung unterliegen, daß dieser Rest eines ehedem sehr naiven und massiven Glaubens, weil er heute nur mehr außerordentlicher Empfindsamkeit nacherlebbar ist, von der gleichen Empfindsamkeit geschaffen sein müßte.

Bedeutend jünger als die Höhlenbestattung sind die megalithischen Grabbauten in Niederdeutschland, Dänemark, an den Küsten der Bretagne, in Nordafrika und Vorderasien. Die Idee, welche ihrer Errichtung zugrunde lag, war gewiß nicht einfacher Natur. Ein soziologisches, aber schon als solches nicht in die Tiefe führendes Moment war dabei die auszeichnende Behandlung, die man hiedurch den Leichnamen der Führer und Vornehmen erwies. Von besonderer Wichtigkeit in Hinsicht auf die Kontinuität erscheint mir die Tatsache, daß sich die megalithischen Grabbauten fast nur im Flachland und in Gebieten finden, die in der Nähe des Meeres liegen. Den letzteren Umstand hat Karl Penka[5] dahin gedeutet, daß es ein seefahrendes Volk war, das, von Norden kommend, diese Mäler an den Küsten des Nordmeeres und des Mittelmeerbeckens errichtet habe. Was aber die Verbreitung im Flachland betrifft, so kann dieser Umstand wohl nur dahin gedeutet werden, daß das Gebirge mit seiner

Die megalithischen Grabbauten.

[1] Réligion des anciens Egyptiens.
[2] Alteuropa.
[3] A. a. O.
[4] Über Skelettkult und verwandte Vorstellungen. (Mitteilungen der geographisch-ethnographischen Gesellschaft in Zürich 1920).
[5] Die ethnologisch-ethnographische Bedeutung der megalithischen Grabbauten. Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien 1900.

Möglichkeit, natürliche oder künstliche Höhlen als Grabstätten zu benützen, die Erbauung von Dolmen als überflüssig erscheinen ließ. Diese würden sich also als Ersatz für die natürlichen Stein- und Erdhöhlen erweisen, die den Erbauern in ihrer ursprünglichen Heimat zur Verfügung standen.

Wie diese Deutung auch im einzelnen ausfallen mag — und vieles wird hier ja noch lange dunkel bleiben[1] — der Zusammenhang der Megalithen mit der primitiven Höhle darf wohl als sicher angenommen werden und damit natürlich auch die ganze psychologische Bedeutung, die der Höhle in der schon geschilderten Weise zukommt.

In ganz folgerichtiger Weise gleicht sich nun die künstliche Steinhöhle auf dem Weg über den Dolmen, Cromlech und das Ganggrab dem unbewußten Bilde an, das der Phantasie bei ihrer Beschäftigung mit Tod und Grab als Leitmotiv zugrunde liegt. Der Tumulus wird tektonisch zum Uterus. Mit dieser Feststellung erscheinen nur schon bekannte Tatsachen folgerichtig zu Ende gedeutet. Die Ideen von Geburt und Zeugung, die den Gedanken des Todes immer mehr aufzuheben streben, kommen in der Gestalt der Grabbauten unzweideutig zum Ausdruck. Hinsichtlich der phallischen Natur der Menhirs, der Vorbilder der ägyptischen Obeliske, kann kein Zweifel bestehen. Die Steintische, vom Volke Pfennigsteine (Fenessteine) genannt, sind eigentlich Vulvensteine. Ihr weiterer Ausbau zu halbunterirdischen Gewölben mit einem sanft abfallenden Zugang zwischen Steinwänden, also zu den sogenannten Ganggräbern ist in jeder Hinsicht danach angetan, diese Vorstellung zu befestigen. Und man braucht bloß den Grundriß eines nordischen Tumulus mit Ganggrab und den eines mykenischen Kuppelgrabes nebeneinanderzulegen, um zu erkennen, daß in dem südlichen Ausstrahlungsgebiet der altnordischen Kultur mit den ungleich reicheren Mitteln, die das Sklaventum an die Hand gab, der uterine Charakter des Grabbaues eine noch schärfere Betonung erfuhr. So sind z. B. die Rosetten auf der Innenseite des Kuppelgewölbes Umstilisierungen jener Eigenschaft des Uterus, die im Volksglauben der Anlaß zu seiner bekannten Symbolisierung durch die mit Warzen bedeckte Kröte geworden ist. Und man darf jenen zum Teil noch recht barbarischen Zeiten Kenntnis der Anatomie genug zutrauen, um auch in dem kleinen runden Seitenraum, der, als das Innerste der ganzen Anlage, von dem Kuppelraum abzweigt, keine willkürliche, sondern gleichfalls anatomisch wohlbegründete Zugabe zu erblicken.

Über diese architektonische Angleichung des Grabbaues an den Uterus, wie er in den nordischen Ganggräbern und ihrem

---

[1] Das Verhältnis der die jüngere Steinzeit einleitenden Stufe der Kjökkenmöddinger, die durch Erdgräber gekennzeichnet ist, bedürfte z. B. durchaus noch näherer Aufhellung.

hochstilisierten südlichen Ableger, dem mykenischen Kuppelgrab, vorliegt, ist ein Fortschritt nicht mehr möglich. Die nächste Periode zeigt im Norden eine Rückkehr zu einfacheren Formen in Gestalt der Steinkistengräber und eine weitere, in ihrer psychologischen Bedeutung überhaupt noch nie ganz gewürdigte und darum noch gar nicht verstandene Reaktion gegen jene schon fast das Bewußtsein streifende Vergegenständlichung unbewußter Triebkräfte, wie sie in der uterinen Form der Grabbauten vorliegt. Ich meine das Aufkommen des Leichenbrandes.

Es ist viel Rührseliges und Pathetisches, es sind die verschiedensten Erwägungen grobmaterieller und hochideeller Natur für das Aufkommen der Leichenverbrennung ins Treffen geführt, der Brauch aber noch nie nach seiner unbewußten Verwurzelung hin gewürdigt worden. Ein größerer Gegensatz als zwischen dem sorgfältigen Bewahren, Konservieren und Mumifizieren der Leichen auf der einen Seite und der vollständigen Zerstörung der Form des Körpers auf der anderen Seite läßt sich kaum denken. Auch hier müssen wir über alle seelischen Vordergründe, als welche sich uns die Erwägungen der Nützlichkeit, der Furcht und oberflächlichen Aberglaubens darstellen, hinwegschreiten. Ich möchte den Gegensatz, der sich hier auftut, als den des Idyllischen und Heroischen bezeichnen. Dieser Gegensatz hat aber wieder seine Wurzeln in den zwei Tendenzen des Unbewußten, der einen, die zur Mutter, der anderen, die zum Vater zurückstrebt. Hiebei ist es wiederum naheliegend, daß die im allgemeinen weniger starke Tendenz zum Vater dann zur Wirksamkeit erwacht, sobald die mütterliche Tendenz einer Überspannung unterlegen ist. Der Leichenbrand.

Das Feuer ist für den Primitiven kein chemischer Prozeß, sondern ein mystischer Vorgang. Dieser Umstand muß jedem Versuch, die Leichenverbrennung zu erklären, zugrundegelegt werden. Das Feuer ist Prinzip des Lebens und der Zeugung. Schon die Energie, die auf die primitive Art der Feuererzeugung verwendet wird, zeigt einen stark libidinösen Zuschuß. Der Mythus vom Prometheus läßt das Feuer durch Raub, also durch eine strafbare Handlung, auf die Erde gebracht werden. Die Affektbesetzung dieses Vorgangs erweist sich als außerordentlich stark, wenn man die Folgen ins Auge faßt, die dem kühnen Räuber aus der Tat erwachsen. Das Feuer symbolisiert dem Unbewußten eine Betätigung, die dem Menschen verboten und nur dem Gotte vorbehalten ist. Wenn Prometheus es vom Himmel holt (der Raub aus irdischen Örtlichkeiten ist eine schwächliche rationalistische Deutung), so kann es nur von der Sonne stammen, deren runde Scheibe das Urbild der hölzernen Scheiben ist, aus denen Feuer gebohrt wurde. Die Sonne aber, das alles sehende, der Untat wehrende und sie rächende Auge des Himmels, ist selbst männlicher und väterlicher Natur. Jener anderen verbotenen aktiven Identifizierung mit ihr, der Begattung mit der Mutter Erde, steht

die erlaubte passive gegenüber, durch Unterwerfung unter ihre Macht, die sich im Leichenbrand äußert. Die vollständige Einäscherung des Leichnams ist nicht der einzige Weg dazu. Wir kennen besonders aus der Frühzeit, als dem »Verbrennen« zeitlich vorangehend, das »Brennen«, bei dem der Leichnam oder einzelne Körperteile nur angesengt wurden[1]. Dieses Brennen kann nicht bezweckt haben, dem Toten die Rückkehr vollständig abzuschneiden (was gewöhnlich als Sinn des Leichenbrandes hingestellt wird) oder der Seele den Weg für eine rein geistige Fortdauer zu öffnen. Es war die magische Berührung mit der väterlichen, zeugenden Kraft der Sonne und führt die Idee der Wiedergeburt, die schon in der Erdbestattung vorliegt, hinweg über die dort wirksame mütterliche Tendenz, zur väterlichen zurück. In der Verbrennung folgen die Seelen der Sonne und werden durch ihr Licht und ihr Feuer zur Unsterblichkeit und Wiedergeburt geführt.

Frobenius[2] zitiert[3] einen westafrikanischen Mythus:

»Von der herrschenden Gottheit sind Untergötter über gewisse Länder, Menschen, Tiere, Kräuter, Flüsse usw. eingesetzt. Dieselben müssen ihrem Herrn jährlich von der Führung ihres Amtes Rechenschaft ablegen. Es geschieht das in einer allgemeinen Versammlung aller Götter an dem Hof des großen Gottes. Wer seinem Amt ein Genüge getan hat, der wird von der großen Gottheit zur Bezeugung ihres Wohlgefallens mit einem glühenden Eisen in der Unsterblichkeit und dem Amte eines Gottes für ein Jahr bestätigt. Welche aber dem bösen Geist zugelassen haben, ungerechte Kriege unter den Nationen zu stiften oder Pest, Feuerschaden u. dgl. in dem ihnen angewiesenen Gebiet wissentlich haben vorkommen lassen, die werden ihres Amtes entsetzt und werden sterblich . . .

Durch das jährliche Totenfest werden die Seelen aller in diesem Jahre Gestorbenen ins Jenseits befördert. Die, die nicht mit hinüberkommen, werden sterblich, d. h. sie irren auf der Erde umher. Die anderen werden mit einem glühenden Eisen markiert. Dies glühende Eisen ist die Sonne.«

Von dieser symbolischen Berührung mit dem väterlichen zeugenden Feuer führte folgerichtiges Denken zur Verbrennung einzelner Körperteile und schließlich des ganzen Körpers. Es war derselbe Gedanke, den, aus einer ganz anderen geistigen Sphäre heraus, Angelus Silesius ausdrückt mit den Worten:

Gott wohnt in einem Licht, zu dem die Bahn gebricht;
Wer es nicht selber wird, der sieht ihn ewig nicht.

---

[1] »Minderer Leichenbrand« (Giesebrecht) nach Ernst Vix: Die Totenbestattung in vorgeschichtlicher und geschichtlicher Zeit.
[2] Weltanschauung der Naturvölker. S. 318.
[3] Nach C. G. A. Oldendorp: Mission der westafrikanischen Brüder auf den Karolinischen Inseln. 1777.

Freilich ist diese gläubige Erhebung über den Sinnenschein, die gerade im Anschluß an die absichtlich herbeigeführte Zerstörung der Form eine neue Zeugung des Wesens hervorgehen sieht, unserem in mancher Hinsicht vergröberten Denken schwer zugänglich.

Mit einer ethischen Umdeutung des oben entwickelten Sinnes, von der ich aber nicht feststellen kann, wieviel davon auf Rechnung der deutschen Nachdichtung zu setzen ist, heißt es im Avesta:

Wir sehnen uns nach dir, wie nach loderndem Feuer,
das uns frei macht von allen Schlacken
und jauchzend unser Bestes zum Himmel trägt,
eine Qual für den, der sich dir nicht geben will,
weil er nicht groß ist und frei[1].

Es wäre schließlich auch auf die heilende Kraft des Feuers zu verweisen, die in den altgermanischen Notfeuern, sowie in unseren Sonnwendfeuern zum Ausdruck kommt, Abbildungen des himmlischen Sonnenlichts, deren Überspringen heilende und vorbeugende Kraft in sich schloß. Über das aus demselben Anschauungskreis stammende Bild des Phönix, der aus seiner eigenen Asche verjüngt emporsteigt, vergleiche man meine Arbeit über Ödipus auf Kolonos (Imago IV).

Die Ethnologie berichtet von einer ganzen Reihe seltsamer und lehrreicher Zwischenformen zwischen Begraben und Verbrennen. Die Inder der vedischen Zeit kannten bereits die Leichenverbrennung. Aber bei der Beisetzung der verkohlten Gebeine erneuerte sich die alte Einstellung zur mütterlichen Erde in den Worten, die von den Hinterbliebenen an den Toten sowie an die Erde gerichtet wurden: Andere Bestattungsformen.

Krieche nun ein hier in die Mutter Erde,
In die weiträumige, breite, hochheilvolle.
Wolleweich ist die Erde dem Opferlohngeber (dem Frommen),
Sie beschütze dich auf deiner Weiterreise.

Hebe dich empor, o du Breite, drücke nicht niederwärts,
Sei ihm leicht zugänglich und leicht einläßlich.
Wie die Mutter den Sohn mit dem Zipfel (ihres Kleides)
Bedecke du ihn, o Erde. (Rigveda X 18, 49 und 50.)

Die Ethnologie kennt auch Bräuche, die älter sind als die Erdbestattung und das Verbrennen. Wir werden z. B. angesichts der uns schon bekannten urtümlichen Bedeutung des Baumes ohneweiters schließen dürfen, daß Bestattungsarten wie das Aussetzen auf Bäumen zu den alleráltesten gehören müssen.

Bei K. Th. Preuß[2] lesen wir (S. 143 f.): »Die Beisetzung auf Bäumen geschieht meistens in der Weise, daß die eingehüllte

[1] Nach Eberhardt: Das Rufen des Zarathustra. Jena 1913.
[2] Die Begräbnisarten der Amerikaner und Nordostasiaten. Königsberg 1894.

Leiche auf der Gabelung von Ästen möglichst horizontal mit Riemen befestigt wird. Bisweilen wird sie auf ein Gestell gelegt, das auf den Zweigen ruht oder von ihnen herabhängt. Letzteres ist häufig angewendet, wenn sich der Tote in einem Kasten oder Kanoe befindet. Die Okanagan, ein Stamm der Suswap, banden den Leichnam oft aufrecht an den Stamm eines Baumes. Manche Völker hängten die Leichen, besonders wenn sie eingesargt waren, zwischen zwei und mehr Bäume, wie die Lamuten und andere Tungusen, die Loucheux und die Eskimo von Port Discovery . . . Bei den Nuthastämmen bleiben die Särge der gewöhnlichen Leute auf der Erde stehen oder werden auch in dieselbe eingesenkt, während die Vornehmen dem Range nach in verschiedener Höhe auf den Bäumen befestigt werden . . . Bei anderen Völkern befinden sich die ausgesetzten Leichen gar nicht in Särgen, sondern werden bloß eingewickelt oder eingeschnürt in Felle, Kleider und dergleichen mehr.«

L. v. Schröder[1] knüpft an diese Berichte die Bemerkung: »Danach ist es wohl erlaubt, die Frage aufzuwerfen, ob das Aufhängen der Totenbretter auf Bäumen bei den esthnischen Setukesed nicht am Ende als ein Rudiment der Baumbestattung auf europäischem Boden angesehen werden darf.«

Wir haben bereits früher (S. 297) auf diesen Zusammenhang hingewiesen, als wir die Abstammung des Sarges von dem Baum (Totenbaum) darlegten.

Von den Abchasen[2] wird erzählt, daß sie den Leichnam eines vom Blitz Erschlagenen in einen Sarg legen und auf einen Wachturm stellen, auf dem man ihn so lange stehen läßt, bis die bloßen Knochen allein von ihm übrig bleiben. Dann nimmt man den Sarg herunter und bestattet ihn, indem man an ihm die gewöhnlichen Begräbniszeremonien ausführt und die gebräuchliche Erinnerungsfeier anstellt.

Es ist klar, daß hier bereits eine historische Schichtung vorliegt, indem sich an die Baumbestattung die Erdbestattung anschließt. Aber auch der Unterschied zwischen der mütterlichen und väterlichen Tendenz kommt zum Durchbruch. Der vom Blitz Erschlagene steht in einer magischen Beziehung zu dem männlichen Prinzip des Himmels und Himmelsfeuers. Er darf darum nicht zur Mutter Erde zurückkehren.

So erzählt auch Apollonius Rhodius in seinen Argonautica vom Lande Kolchis: »Dort wachsen viele Weinreben und Weiden, an deren Spitzen auf Ketten die Leichname der Verstorbenen aufgehängt waren. Auch jetzt noch gilt es bei den Kolchern für ein Verbrechen, die Leichname der Männer zu verbrennen oder selbst in die Erde zu vergraben. Man tut sie in

[1] Über die Totenbräuche bei den Esthen. Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. Bd. 29, Sitzungsberichte, S. 58.
[2] Vgl. N. v. Seydlitz, Globus, Bd. 66 (1894).

unbearbeitete Ochsenhäute und hängt sie hinter der Stadt auf Bäumen auf. Doch auch die Erde erhält, wie die Leute sagen, das Ihrige, indem ihr die Leichen der Weiber überantwortet werden.«

Diese klare Gegenüberstellung, verglichen mit der Bemerkung in Aelians Varia Historia, die Kolcher verehrten den Himmel und die Erde, läßt über die unbewußte Tendenz der geschilderten Bräuche keinen Zweifel. Freilich hat auch hier ein Übergang stattgefunden, indem die, wenn wir recht haben, ursprünglich eine Rückkehr zur Mutter bedeutende Bergung auf dem Baum den neuen Sinn erhielt, daß die Aussetzung die Verbindung des Toten mit der Sonne ermöglichen sollte. Aber derartige Übergänge sind uns nichts Ungewohntes.

Eine Stufe höher in der Vermännlichung der Bestattungsgebräuche steht der Parsismus. Er setzt grundsätzlich alle Toten dem Getier des Himmels zum Fraße vor. Kennzeichnend für diese Bestattungsart und durchaus sinnvoll innerhalb unseres ganzen Zusammenhangs ist es, daß die Leichen zwar zu jeder Tageszeit nach dem Turm des Schweigens gebracht werden dürfen, daß es aber zur Nachtzeit strenge verboten ist, weil es wesentlich ist, daß der Körper dem Sonnenlicht ausgesetzt wird[1]. Historische Schichtung ist in doppelter Form nachzuweisen. Auf Erdbestattung weist zurück die in manchen Städten des Gujerat übliche alte awestische Methode, den Toten auf den Boden zu legen. Dazu wird der Boden einige Zoll tief ausgegraben und eine Schichte Sand darübergestreut, auf welche dann der Leichnam gelegt wird, ein Brauch übrigens, der mit der parsischen Grundanschauung nicht recht vereinbar scheint, wonach »die Mutter Erde nicht verunreinigt werden darf« (l. c. S. 397).

Eine andere Form historischer Schichtung liegt in dem dem parsischen Ritus angehörigen sogenannten Sagdeed vor, welches darin besteht, daß man einem Hund den Leichnam sehen läßt. Die Deutung ist klar: Das Erd- und Unterweltstier, den Hund, der einst, wie Kerberos, die Leichen fraß, wagte man nicht völlig auszuschalten, als man, der väterlichen und Lichttendenz folgend, den Fraß der Leichen nur mehr den Vögeln des Himmels vorbehielt.

Eine Schichtung eigentümlicher Art zeigt die Verbindung zwischen Wassergrab und Verbrennung, wie sie in dem Wikingerbrauch zutage tritt, den Scheiterhaufen auf einem Schiff zu entzünden und dieses samt der Leiche den Wellen preiszugeben. Einfaches Wassergrab war indische Sitte: die Leichen wurden in den Ganges versenkt[2]. Vielleicht sollte, was hier nicht ausgemacht werden soll, der heilige Strom die Toten wieder gebären.

---

[1] Vgl. Jivanji Samschedji Mochi: Die Leichengebräuche der Parsen. Globus 64 (1893), S. 394 ff.

[2] Vgl. Spieß: Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen vom Tode. S. 376.

Das Schiff aber ist ein weibliches Symbol und wie der Totenbaum in seiner Urform als Einbaum von einem weiblichen dendritischen Numen erfüllt. Über die Bettung in das Schiff schichtet sich nun die Verbrennung als Neuzeugung. Die Schilderung, welche der Araber Ibn Fozlan, der im Jahre 921 oder 922 eine Gesandtschaftsreise von Bagdad zum König der Slawen, d. i. der Wolgabulgaren unternahm, von einer derartigen Totenfeier der heidnischen Russen gab, enthält als unterste Schichte noch einen deutlichen Rest der Erdbestattung.

»Sie legten den Toten in ein Grab und schlugen ein Dach darüber für zehn Tage, bis sie mit dem Zuschneiden und Nähen seiner Kleider fertig waren. Ist ihnen ein armer Mann gestorben, so bauen sie für ihn ein kleines Schiff, legen ihn hinein und verbrennen es. Beim Tode eines Reichen aber sammeln sie seine Habe und teilen sie in drei Teile. Das eine Drittel ist für seine Familie, für das zweite schneiden sie ihm Kleider zu, für das dritte kaufen sie ein berauschendes Getränk . . . Als der Tag des Verbrennens herangekommen war, zog man das Schiff des Verstorbenen ans Ufer, trug eine Ruhebank darauf, über welche ein altes Weib, das sie den Todesengel nennen, gesteppte Tücher, Goldstoffe und Kopfkissen spreitete. Dann ging sie zum Grab, räumte die Erde von dem Holzdach und zog den Toten mit dem Leichentuch, worin er gestorben war, heraus, kleidete ihn in prächtige Gewande und trug ihn unter das Schiffszelt.« Dann wurde das Schiff angezündet[1].

Das Gefühl für die tiefere Bedeutung der Bestattung, beziehungsweise Verbrennung auf dem Schiff scheint recht nachhaltig gewesen zu sein. Ein Beweis dafür ist der spätere Brauch der Beisetzung in einem Schiff auf trockenem Lande. Reste eines solchen Schiffes wurden unter anderem an der Küste der Bretagne gefunden. Der Tote war mit Kleidung, Waffen und Schmuck in dem Schiff verbrannt worden[2].

Der letzte Ausläufer der Sitte liegt vor in den sogenannten Schiffsetzungen, steinernen Umfriedungen von Begräbnisstätten in der Form eines Schiffes[3].

Die steinernen Grabstätten, seien sie jetzt natürlichen oder künstlichen Ursprungs, sind nun — so lautet die gewöhnliche Auffassung — die Ursache zu einer Art mythologischer Rückspiegelung, indem die Erzählungen von einer Geburt aus Stein von ihnen ihren Ausgang genommen hätten[4]. Aber älter und

[1] Bei Jakob Grimm: Über Begraben und Verbrennen. Kleine Schriften. II. S. 289.

[2] Globus 96 (1906), S. 387; vgl. auch den Bootsarg nordwestamerikanischer Indianer bei Schurtz: Urgeschichte der Kultur. S. 172.

[3] Vgl. Oskar Montelius: Urgeschichte Schwedens, sowie Julie Schlemm: Wörterbuch zur Vorgeschichte. Berlin 1908.

[4] Vgl. die petra genetrix des Mithraskultes (Cumont: Die Mysterien des Mithra. S. 97).

umfänglicher noch ist die mit der schützenden Kraft des Baumes in Parallele zu stellende mütterliche Bedeutung der Höhle als Zufluchts- und darum auch als Ursprungsstätte, wie auch dem Mithra sowohl eine Baum- als auch eine Steingeburt zugeschrieben wird[1].

Wir haben gesehen, wie hervorragende Naturobjekte – Baum, Höhle, Erde, Tiere – von dem integralen Denken erfaßt werden: der integrale Charakter des »Schutzes« (I^1) führt durch Irradiation zu ihrer Apperzeption nach dem Integral I^0. Die verschiedenen Formen der Totenbergung und Totenbehandlung sind getragen von dem Bestreben einer Zurückführung des Leichnams in den integralen Zustand, aus dem die Geburt erfolgte und wieder erfolgen soll, sei es mehr durch die Kraft der Mutter oder die des Vaters.

Berg und Burg, Stadt und Staat.

Die friedlich geartete Gemeinde der Ackerbauer zieht sich in Zeiten kriegerischer Bedrängnis, die in der Regel von Hirten- und Nomadenvölkern über sie verhängt wird, zunächst wieder in die Wälder und Höhlen zurück, aus denen sie einst den Ausgang genommen hat. Dann aber übernimmt der Berg (sein Name kommt von »bergen«) die Aufgabe des Schutzes und dieses mit um so größerer Aussicht auf Erfolg, je mehr er sich zur Burg (Brechungsform zu Berg) umgestaltet. Die ältesten Burgen sind nicht dauernde Wohnstätten, sondern sogenannte »Fluchtburgen«, wie deren eine in typischer Form bei Xenophon[2] beschrieben wird. Die Siedlung ist von ihr getrennt und hat auch in der Regel einen eigenen Namen (griechisch ἄστυ, sanskr. vastu, slaw. vas), während die Burg πόλις heißt, sanskr. puras[3]. Im Laufe der Entwicklung wird die Burg in der Regel zum heiligen Bezirk, wie die Akropolis in Athen, Akrokorinth, Pergamos, die Burg von Troja, das Kapitol, als letzte Zufluchtsstätte der Götterbilder in Zeiten der Not. Erst ganz zuletzt wird die Burg zum Herrschersitz, in Rom z. B. zuerst das ältere Palatium, das später besiedelte Kapitol überhaupt nie. Mit der Besitzergreifung der Burg durch den Herrscher mündet die Entwicklung geradewegs ein in jene bedeutsamen Zusammenhänge, die im ersten Teil dieses Werkes auseinandergelegt worden sind. Der Herrscher, als die höchste väterliche Potenz, ergreift von der Fluchtburg, der mütterlichen bergenden Stätte, Besitz. Es entsteht dasjenige soziologische Gebilde, das wir im eigentlichen

---

[1] Vgl. Jeremias 2, 27: Schämen werden sie sich müssen, die vom Hause Israel samt ihren Königen und obersten Beamten, ihren Priestern und Propheten, die zum Baume sagen: Mein Vater bist du, und zum Steine: Du hast mich geboren. Jesaja 51, 1: Blickt auf den Felsen hin, aus dem ihr gehauen seid, und auf die Höhlung des Brunnens, aus der ihr ausgegraben seid. Blickt auf Abraham, euren Ahnherrn, und auf Sara, die euch gebar. – Über Steingeburtssagen ist noch zu vergleichen A. v. Löwis of Menar im Archiv für Religionswissenschaft XIII, S. 509.

[2] Anabasis IV, 7.

[3] Vgl. Otto Schrader: Sprachvergleichung und Urgeschichte. S. 197 f.

Sinne Staat nennen, wobei sich bald — wenigstens im Kulturkreis des Mittelmeers — der Unterschied zwischen dem republikanischen, defensiven, von einer Bürgerwehr verteidigten, Autarkie anstrebenden Stadtstaat und dem monarchischen, offensiven, ein stehendes Heer unterhaltenden, weltwirtschaftliche Ziele anstrebenden Flächenstaat herausbildet[1]. Es bedarf keiner Auseinandersetzung, wie sehr dieser Gegensatz seine Wurzeln in dem andern Gegensatz zwischen der väterlichen und mütterlichen Tendenz hat. Über die wechselnde Gewalt dieser Gegensätze ist bereits im ersten Teil der Arbeit ausführlich gehandelt worden. Auf einen Zug wäre aber noch hinzuweisen, der mir in gewissem Betracht geradezu rührend erscheint (und sollte dies auch nur deshalb sein, weil er sich so wunderbar in den ganzen Gedankengang dieser Arbeit einfügt). Die politische Entwicklung geht über die Fluchtburg und Zwingburg, über Stadt und Staat zur Bildung von Reichen über, die schließlich, wie das alte römische und das römisch-deutsche Reich, den Anspruch erheben, die ganze gesittete Welt zu umfassen. Der entscheidende Kampf aber, durch den die bösen Mächte, die sich der Verwirklichung dieses Zieles entgegenstellen, endgültig geschlagen werden sollen, spielt sich wieder im Schatten jenes urtümlichen Bildes ab, das für die ersten Geschlechter der Menschen, deren Zahl und Namen niemand kennt, Schutz und Lebensraum war. Es ist der Birnbaum auf dem Walserfeld, die Birke zwischen Unna und Werl in Westfalen, das »krause Bäumchen« zwischen Essen an der Ruhr und Steele, die Linde zu Süderheistede in Holstein, die Lärche auf einer Wiese zu St. Agathen in Tirol[2]. Die Mythologen wie Grimm, Simrock u. a. sind jedenfalls im Recht, wenn sie diese Sagen auf die Idee des mythischen Weltbaums Yggdrasil zurückführen. Freilich stehen hier an Stelle der Esche andere Bäume, doch weist, wie ich meine, gerade die westfälische Birke auf Zeiten zurück, die noch hinter die nordische Überlieferung zurückreichen[3]. Daß schließlich an Stelle der ernsten Esche in südlicheren Gebieten vertrautere Bäume, wie Linde, Birnbaum und Lärche traten, erscheint begreiflich. Übrigens könnte auch der Birnbaum unter dem Einfluß des lautlichen Anklingens an Stelle des Birkenbaums getreten sein. Rührend ist die einfältige Treue, mit der der Mensch, auch wenn seine Gedanken das Schicksal der Welt zu umspannen trachten, nicht loskommen kann von dem engen Raum, der ihm nun einmal zu aller Dinge Urbild ward.

* *
*

[1] Vgl. Ernst Kornemann: Stadtstaat und Flächenstaat des Altertums in ihren Wechselbeziehungen. Neue Jahrbücher für das klassische Altertum 1908. S. 233 ff.

[2] Vgl. Stephan Steinlen: Über die Herkunft der Sage und Prophezeiung von der letzten Weltschlacht am Birkenbaum in Westfalen. Leipzig 1915. S. 50.

[3] Vgl. das über die Birke Gesagte auf S. 71 f. dieser Arbeit.

In ganz wunderbarer Unmittelbarkeit scheint mir die tiefe seelische Bindung an den Baum sich widerzuspiegeln in zwei sonst durchaus modernem Empfinden entwachsenen Dichtungen. In Jens Peter Jacobsens »Niels Lyhne« wird die Verliebtheit des Helden in Frau Boye in folgender Weise geschildert:

»Er fühlte, daß er das in ihrer Seele, was ihrer Schönheit das Üppige, Blühende, Sinnlich-Weiche gab, niemals zu sich würde herüberziehen können, daß es ihn niemals mit blendenden Junoarmen umfangen, den wollustatmenden Nacken in aller Ewigkeit nicht liebesschwach der Gewalt seiner Küsse hingeben würde. Er sah wohl ein, daß er das junge Mädchen in ihr erringen konnte, schon errungen hatte, und sie, die Üppig-Schöne, hatte gefühlt — er glaubte es gewiß — wie die junge Schönheit, die in ihr gestorben, sich geheimnisvoll in ihrem lebenden Grabe gerührt hatte, um ihn mit schlanken Jungfrauarmen zu umfangen, ihn mit bangen Jungfraulippen zu küssen. Aber so war seine Liebe nicht. Er liebte nur das, was nicht zu erringen war, liebte gerade diesen Nacken mit seiner warmen Blütenweiße und dem goldigen Schein unter dem dunklen Haar. Er schluchzte in Liebessehnsucht und rang die Hände in schmerzlicher Ohnmacht, er schlang die Arme um einen Baum, legte seine Wange an die harte Rinde und weinte . . .«

Niels Lyhne liebt das Mütterliche, das Frauen-, nicht Mädchenhafte an Frau Boye und flüchtet vor der Unerfüllbarkeit dieses Begehrens zu dem mütterlichen Baum.

In Verhaerens Gedicht »Der Baum« heißt es gegen das Ende zu:

Im Herbst, als ihn schon helles Gold umglühte,
Ging ich oft hin zu diesem hohen Stamme
Mit meinen alten Schritten, die schon müde
Geworden, wenn sie auch noch rüstig sind,
Und staunte auf, wie — eine rote Flamme —
Sein Laubwerk lodernd floß im Wind.
In seinen Wipfeln schienen Millionen
Von fremden Seelen leisen Sangs zu wohnen.
Ich ging zu ihm, die Augen heiß von Feuer,
Ich rührte ihn mit meinen Fingern und
Erstaunte, wie sein Schwanken ungeheuer
Verbebte tief bis in der Erde Grund.
Ich preßte meine Brust an seinen Schaft
Mit solcher Liebe an und solcher Glut,
Daß seine Melodie, sein Sein und seine Kraft
Aufquoll und tief verströmte in mein Blut.

Da fühlte ich mich seinem vollen Leben nah,
Ich drängte mich an ihn wie einer seiner Äste,
Und ihn belauschend spürt' ich da:
Ich liebte jetzt das Licht, die Wälder mehr,
Die weiten Flächen und der Wolken Heer,
Dem Schicksal stemmt' ich mich mit neuer Feste;

Ich sehnte mich, das All an mich zu raffen,
Die Muskeln fühlt' ich wunderbar geschwellt
Und jauchzte auf: Gott hat die Kraft erschaffen,
Daß sich der Mensch zu kühner Tat begeistert;
Sie ist es, die noch Edens Schlüssel hält,
Sie ist die Faust, die alle Türen meistert!
Und glühend küßte ich den harten Stamm
Und heimwärts wandernd durch die trauervollen
Gefilde nach der roten Abendflamme,
Fühlte ich erst, wie heiß aus meiner Brust die tollen
Aufschreie unsagbaren Glückes quollen.

(Übertragung von Stefan Zweig.)

* * *

Schlußwort. Im ersten Teil dieser Arbeit formulierten wir im Anschluß an den von Fritz Langer[1] aufgestellten Begriff der Kulturmythologie die entwicklungspsychologische Aufgabe, das Gesetz der Entstehung, Aufeinanderfolge und Abstammung der mythischen Kulturbegriffe von den Naturbegriffen aufzuweisen. Man darf nun die Frage erheben, wie weit diese Aufgabe durch die bisherigen Auseinandersetzungen gefördert wurde. Eine andere Frage wäre die, ob die Kulturmythologie – wenn wir an dieser Teilung des mythologischen Arbeitsgebietes festhalten wollen – von unseren Ausführungen in annähernder Vollständigkeit umrissen wurde. Die letztere Frage muß sogleich verneint werden, da der Heroenmythus und alles, was mit Totemismus zusammenhängt, mit Ausnahme des der Psychologie der Revolution gewidmeten Abschnittes nicht zur Sprache gekommen ist. Das bedeutet nun ohne Zweifel einen gewissen Mangel. Eine genauere Betrachtung der Problemstellung läßt freilich die Gründe erkennen, aus denen ein Eingehen auf diese Fragen unterlassen wurde. Es sind ja viel frühere Stadien seelischer Entwicklung, deren Bearbeitung durch den Begriff des psychischen Integrals in Angriff genommen wurde. Sie liegen noch diesseits der Ausbildung des Ödipuskomplexes. Die Libido agiert und reagiert hier noch durch Identifikation mit ihrem Objekt, nicht durch Objektivation unter Belassung des Individualcharakters[2].

Freuds Darlegungen über diesen Punkt erscheinen hier dadurch erweitert, daß vor die Identifikation mit dem Vater, die unter anderem als wirksames Motiv in der Sitte des Leichenbrandes erwiesen wurde, noch auf den Zustand der – physisch bedingten – psychologischen Identität mit der Mutter zurückgegriffen wird. Als Hilfsmittel für die Analyse dieses Zustandes, der die Grundlage für den psychologischen Aufbau der Welt der

[1] Intellektualmythologie. Leipzig-Berlin 1916. S. 25 f.
[2] Vgl. Freud: Massenpsychologie und Ich-Analyse. S. 66.

Objekte darstellt, wurde der extrem komplexe Begriff des psychischen Integrals eingeführt. Es galt, wenn wir den praktischen Ausgangspunkt der Untersuchung ins Auge fassen, Übergänge psychologisch begreiflich zu machen, wie vor allem den von der Einheit der Horde zur nahrungspendenden Erde, der sich vollzog zur Zeit des Seßhaftwerdens und des Zerfalls der gentilizischen Bindungen. Eine Rückschau auf das bisher Gefundene befähigt uns nun, diesem Übergang viel von seiner Schroffheit zu nehmen, da wir ältere verwandte Bindungen an Höhle und Baum dem Stadium der Seßhaftwerdung vorausgehen sahen, die sogar älter sein dürften als das Hordenstadium selbst. Daraus ergibt sich, daß die Objekte der Natur ihre Kraft der seelischen Bindung nie völlig an die Horde verloren haben können und immer als mögliche Refugien am Rande eines abenteuernden Lebens standen.

Wir sehen aber auch zugleich, was uns der Begriff des psychischen Integrals für die Gewinnung dieser Einsicht geleistet hat. Die Bildung desselben setzt eine gewisse synthetische Kraft voraus, die vielleicht stärker war, als sie unserem vorzugsweise zergliedernden Verstande gemäß ist. Schreiten wir doch an der Hand dieses Denkmittels über eben diese Vielfältigkeit, die sonst das Material unseres Denkens ist, in ganz anderer Weise hinaus, als es die logischen Begriffe tun. Denn das psychische Integral, als dauernder Repräsentant des primären Totalerlebnisses, liegt noch diesseits der Trennung von Subjekt und Objekt, auch diesseits der Trennung von Erkenntnis und Wille. Diese Einheit von Gegenständlichkeit und Zuständlichkeit, zwischen denen die wissenschaftliche Erkenntnis sonst eine grundsätzliche Trennung herstellt, hält der Begriff des psychischen Integrals fest. Er hält dadurch alle dem zergliedernden Verstande seltsam dünkenden Verknüpfungen aufrecht, auf deren Wegen sich das primäre Totalerlebnis bewegte. Dieses Totalerlebnis ist aber dadurch ausgezeichnet, daß es seinem Wesen nach inhaltlich bestimmt ist. Denn die Trennung von Inhalt und Form ist es gerade, die dem komplexen Erleben der primitiven Seele fremd ist. Dieses primäre Totalerlebnis hat die in der psychologischen Kontinuität begründete Tendenz der Wiederholung[1], und zwar in der Weise, daß es erneuert wird durch jedes spätere Objekt, welches sich zur Befriedigung der Urbedürfnisse geeignet erweist, zweitens durch die Tendenz der Redintegration, der zufolge ein Objekt, das einem Teilbedürfnisse, wie z. B. des Schutzes, entspricht, durch eine Art Irradiation auch die übrigen Charaktere wie Nahrung, Ursprung und dessen Gegenpol ⟨ἀρχή – τέλος⟩ auf sich vereinigt. Man spreche hier nicht von Assoziation. Das ist ein Vorgang auf einer ungemein differenzierteren Stufe[2].

[1] Vgl. das von Freud: Jenseits des Lustprinzips, über den Wiederholungszwang Gesagte.

[2] Vgl. Lévy-Brühl, S. 82 ff.

Die Psychanalyse bringt die Entstehung der Symbolik in Zusammenhang mit der Tatsache der Verdrängung. Otto Rank[1] schreibt darüber: Ein wegen seiner besonderen Eignung zur verhüllten Darstellung des Verdrängten und seiner Zulassung zum Bewußtsein vom Mythus in gleicher Weise wie vom Traum verwendetes Ausdrucksmittel des Unbewußten ist das Symbol . . .

Psychologisch betrachtet bleibt die Symbolbildung ein Regressivphänomen, ein Herabsinken auf eine frühere Stufe bildlichen Denkens, das sich beim vollwertigen Kulturmenschen in deutlichster Ausprägung in jenen Ausnahmszuständen findet, in denen die bewußte Realanpassung entweder stark eingeschränkt ist, wie in der religiösen oder künstlerischen Ekstase, oder gänzlich aufgehoben erscheint, wie im Traum und den Geistesstörungen. Dieser psychologischen Auffassung entspricht die kulturhistorisch nachweisbare ursprüngliche Funktion der der Symbolisierung zugrundeliegenden Identifizierung als eines Mittels zur Realanpassung, das überflüssig wird und zur bloßen Bedeutung eines Symbols herabsinkt, sobald diese Anpassungsleistung geglückt ist. So erscheint die Symbolik als der unbewußte Niederschlag überflüssig und unbrauchbar gewordener Anpassungsmittel an die Realität, gleichsam als eine Rumpelkammer der Kultur, in die der erwachsene Mensch in Zuständen herabgesetzter oder mangelnder Anpassungsfähigkeit gerne flüchtet, um seine alten, längst vergessenen Kinderspielzeuge wieder hervorzuholen. Was spätere Generationen nur als Symbol kennen und auffassen, das hatte auf früheren Stufen geistigen Lebens vollen realen Sinn und Wert[2].

Wenn diese Arbeit nichts weiter geleistet hat, als daß sie in diese Rumpelkammer eine Ordnung zu bringen versuchte, so wird sie nicht vergebens sein. Doch möchte ich sogar meinen, daß ihr Ergebnis ein reicheres ist. Wir haben den seltsamen Urväterhausrat nicht nur chronologisch geordnet — freilich nur ein paar Stücke, aber gerade die wichtigsten — und in dieser musealen Ordnung aufgestellt, wir haben die Schaustücke auch in die natürliche Umgebung hineingestellt, aus der sie hervorgewachsen sind, und haben dieses Freilichtmuseum noch überdies erweitert durch die Vorführung der geistigen Arbeitsstätten, aus denen seine Produkte hervorgegangen sind. Die Methode aber, deren wir uns hiebei bedient haben, lehrt uns noch etwas anderes. Erstens, daß die Symbolik keine bloße Folge der Verdrängung ist, denn die Symbole erweisen sich uns als ein bereitliegendes Material, dessen wir uns bedienen, wenn Regungen in uns nach Ausdruck ringen, für die es innerhalb des Kreises gegenwärtiger kultureller Anpassung keine Ausdrucksformen gibt oder geben soll. Da greifen wir zurück zur Sprache einer Zeit, die diese Formen noch besitzt.

[1] Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung. Wien 1919.
[2] Rank, a. a. O. S. 35 f.

Es ist eine Sprache, die sich durch ein geringeres Maß an Verdrängung auszeichnet. Fernzuhalten ist aber auf jeden Fall die Vorstellung, als wäre das von uns heute in der Verdrängung produzierte Material an Ausdrucksformen einem — bewußten oder unbewußten — Versuch der Umschreibung entsprungen.

Ein zweites Ergebnis, das allerdings hier nicht ausgearbeitet wurde, ist eine Klärung der Frage nach dem individuellen oder ethnischen Ursprung der Symbole. Wir haben das primäre Totalerlebnis als einen neuen Begriff eingeführt, das als dauernden psychischen Repräsentanten das psychische Integral zurückläßt. Beide Größen sind zugleich individuell und ethnisch. Denn sie entspringen Bedingungen von dauernder, allgemein menschlicher Wirksamkeit. Wir bedürfen darum nicht des Begriffes der Vererbung, um die Wirksamkeit der Symbole begreiflich zu machen[1].

[1] Zum Thema »Baum und Schiff« (s. o. S. 73) vergleiche man Hoernes in der »Wiener Prähistorischen Zeitschrift«, 4, S. 33 ff. und Wilke im »Mannus«, Bd. 11/12, S. 155 ff.



INHALT:

INTERNATIONALER
PSYCHOANALYTISCHER VERLAG
WIEN VII, ANDREASGASSE 3

DER SEELENSUCHER

EIN PSYCHOANALYTISCHER ROMAN
VON
GEORG GRODDECK

CONTRA:

»NEUE FREIE PRESSE«: . . . Unappetitliche Masse . . . die Psychoanalyse durch Ordinärheit zu diskreditieren. (HERBERT SILBERER)

»BÜCHEREI UND BILDUNGSPFLEGE«: . . . Wegen seines Übermaßes an Zynismus in erotischen und religiösen Dingen unbrauchbar.

PRO:

»FRANKFURTER ZEITUNG«: . . . ein ungewöhnlich geistreicher Kerl, der sehr amüsant zu reden weiß. Der Stil erinnert etwas an die Pickwickier, wenn auch der Inhalt durchaus nicht so harmlos ist. (Dr. DRILL)

»IMAGO«: . . . Der erziehliche Wert liegt darin, daß Groddeck, wie einst Swift, Rabelais, Balzac, dem pietistisch-hypokritischen Zeitgeist die Maske vom Gesicht reißt. (Dr. FERENCZI)

»DIE WAGE«: Das Buch ist von einer imponierenden Rücksichtslosigkeit.

»BERLINER TAGEBLATT«: . . . Ein Buch von eigentümlicher spiritueller Schärfe, die ihre Zeichen ins Hirn des Lesers äzt. Was sonst als erzählende Prosa Humor übt, scheint Wasser neben dieser Quintessenz. So was Freches, Ungeniertes, raffiniert Gescheit-Verrücktes ist von Erzählern unserer Sprache noch nicht gewagt worden. Der Held Thomas, der als Don Quixote Sigmund Freudscher Weltanschauung streitbar durch die deutschen Lande zieht, in die wunderlichsten Händel und skurrilsten Abenteuer gerät, ist ein urgemütliches Gespenst, das seine Hirnschale in Händen hält und aus dem muntren Qualm, der ihr entsteigt, die Welt deutet . . . Eine Figur, so voll der kostbarsten Narrheit, ist noch durch keinen deutschen Roman gewandelt . . . Hier lehrt einer, zum Gaudium des Lesers, die Welt über den psychoanalytischen Stock springen. Solche lustige Abenteuerfahrt des Gedankens hat noch kein deutscher Mann gewagt. (ALFRED POLGAR)